

# MARTIN BUBER UND DIE PSYCHOTHERAPIE

ABHANDLUNG

zur Erlangung der Doktorwürde  
der Philosophischen Fakultät I  
der  
UNIVERSITÄT ZÜRICH

---

vorgelegt von  
HARRY TYRANGIEL  
von Stuttgart  
Deutschland

Angenommen auf Antrag von  
Herrn Prof. Dr. Detlev von Uslar

ADAG Administration & Druck AG

Zürich 1981

---



# MARTIN BUBER UND DIE PSYCHOTHERAPIE

ABHANDLUNG

zur Erlangung der Doktorwürde  
der Philosophischen Fakultät I  
der  
UNIVERSITÄT ZÜRICH

vorgelegt von  
HARRY TYRANGIEL  
von Stuttgart  
Deutschland

Angenommen auf Antrag von  
Herrn Prof. Dr. Detlev von Uslar

ADAG Administration & Druck AG

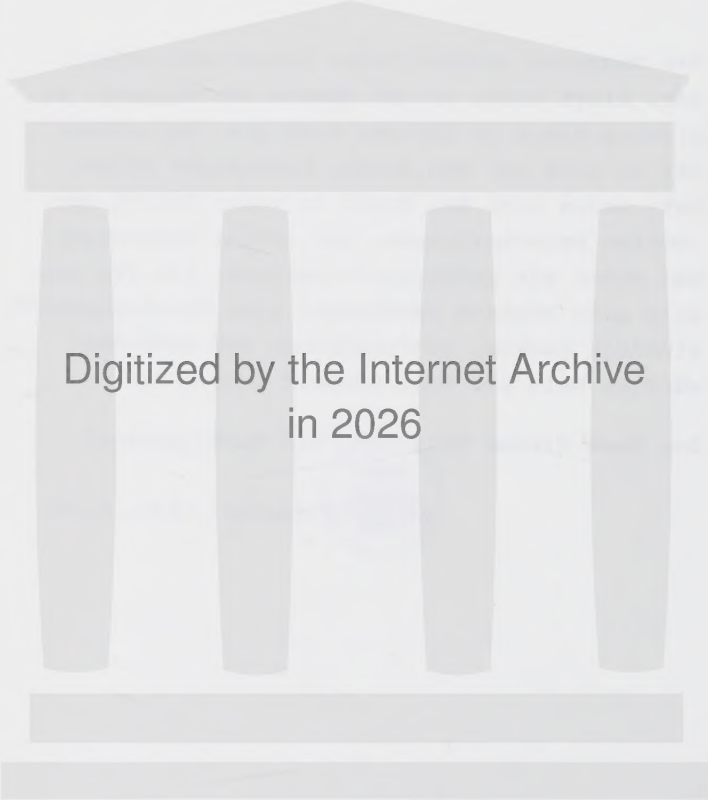
Zürich 1981



Was Menschen letzten Endes trennt und verbindet, liegt nicht in der Sphäre des Meinens, so wichtig diese im übrigen auch ist. Wer einmal, sei es auch nur von ferne, Lebendiges geahnt hat, weiss sich bei Buber in einer Umluft der rechten Entscheidungen, des wahren Geschehens. Was Buber als Endergebnis aufbaut, ist für uns alle aufs höchste bewohnbar: eine durchleuchtete, sinnlich dichte, gotteswürdige und menschenwürdige Welt als Feld unserer ewigen Tat.

Der Name dieser Welt ist "die Wirklichkeit".

(Wilhelm Michel, 1926, S.42)



Digitized by the Internet Archive  
in 2026

# INHALTSVERZEICHNIS

|                                                                | Seite |
|----------------------------------------------------------------|-------|
| Danksagung                                                     | 7     |
| EINLEITUNG                                                     | 9     |
| I Meine Beziehung zu Martin Buber                              | 9     |
| II Ziel dieser Arbeit                                          | 11    |
| 1. DIE PHILOSOPHIE MARTIN BUBERS                               | 15    |
| 1.1. Das Prinzip des Menschseins                               | 15    |
| 1.1.1. Urdistanz und Beziehung                                 | 15    |
| 1.1.2. Die beiden Grundhaltungen "Ich-Du" und "Ich-Es"         | 17    |
| 1.2. Die Erscheinungsformen der beiden Grundhaltungen          | 19    |
| 1.2.1. Das Dialogische als Verantwortung                       | 19    |
| 1.2.2. Das Dialogische als Handlung                            | 22    |
| 1.2.3. Das Dialogische als Entscheidung                        | 24    |
| 1.2.4. Das Dialogische als Glauben                             | 28    |
| 1.2.5. Das Dialogische als Leben mit Schicksal und Freiheit    | 31    |
| 2. BUBERS VERHAELTNIS ZUR PSYCHOLOGIE                          | 35    |
| 2.1. Bubers biographische Berührungspunkte mit der Psychologie | 35    |
| 2.2. Bubers Psychologiekritik                                  | 40    |
| 2.2.1. Prinzipielle Einwände                                   | 41    |
| - die psychologische Methode                                   | 41    |
| - das psychologische Welt- und Menschenbild                    | 43    |
| 2.2.2. Vom Wesen der Schuld                                    | 46    |
| - das Phänomen der Schuld                                      | 46    |
| - die Verarbeitung von Schuld                                  | 48    |
| 2.2.3. Vom Wesen der Religiosität                              | 51    |
| 2.2.4. Vom Wesen des Unbewussten                               | 57    |
| 3. PSYCHISCHE KRANKHEITEN AUS DIALOGISCHER SICHT               | 61    |
| 3.1. Störung der Verantwortung                                 | 63    |
| 3.2. Störung des Handelns                                      | 66    |
| 3.3. Störung der Entscheidung                                  | 68    |
| 3.4. Störung des Glaubens                                      | 70    |
| 3.5. Störung des Lebens mit Schicksal und Freiheit             | 72    |

|                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4. PSYCHOTHERAPIE AUS BUBERS SICHT                                                     | 75  |
| 4.1. Der Zaddik als Therapeut                                                          | 75  |
| 4.2. Voraussetzungen für eine heilende Begegnung                                       | 78  |
| 4.2.1. Eine 'geeinte' Seele                                                            | 78  |
| 4.2.2. Ganzheitliche Wahrnehmung                                                       | 79  |
| 4.3. Der therapeutische Eingriff                                                       | 80  |
| 4.4. Beispiele                                                                         | 85  |
| 5. DIALOGISCHE PSYCHOTHERAPIE HEUTE                                                    | 91  |
| 5.1. Das dialogische Prinzip in der Psychotherapie                                     | 91  |
| 5.1.1. Zaddik und Chassid, Therapeut und Patient                                       | 91  |
| 5.1.2. Psychologische Schulen und das dialogische Prinzip                              | 92  |
| 5.2. Die Transaktionsanalyse als dialogische Psychotherapie                            | 97  |
| 5.2.1. Transaktionsanalyse und dialogisches Prinzip: Eine Vereinigung von Gegensätzen? | 97  |
| 5.2.2. Ein dialogisch-psychologisches Ich-Verständnis                                  | 99  |
| - Das Ich als phänomenologische Realität                                               | 99  |
| - Ich-Zustände und Grundhaltungen                                                      | 100 |
| 5.2.3. Ein dialogisch-psychologisches Krankheitsverständnis                            | 106 |
| - Die Entstehung des Skripts                                                           | 107 |
| - Die Manifestationen des Skripts: Das Skript-System                                   | 109 |
| - Das Skript-System als Störung der dialogischen Grundhaltung                          | 110 |
| 5.2.4. Eine dialogisch-psychologische Heilung                                          | 113 |
| 6. ZUSAMMENFASSUNG                                                                     | 121 |
| 7. LITERATURVERZEICHNIS                                                                | 125 |
| Lebenslauf                                                                             | 133 |

## DANKSAGUNG

An dieser Stelle danke ich Prof. Dr. Detlev von Uslar für seine wohlwollende Betreuung. Ich schätze die Freiheit, die er mir bei der Gestaltung dieser Arbeit einräumte, ebenso sehr wie die konstruktive Kritik, die er mir zuteil werden liess.

Ganz besonders möchte ich meinem Freund Dr. phil. Harald Knutson, Schwerzenbach, dafür danken, dass er mir während der Abfassung dieser Arbeit als kompetenter Diskussionspartner zur Verfügung stand.

Mein innigster Dank geht an meine Frau Silvie, die meinen täglichen Ausführungen mit zuneigungsvoller Ausdauer folgte.



## EINLEITUNG

### I MEINE BEZIEHUNG ZU MARTIN BUBER

Ursprünglich wollte ich an dieser Stelle eine Einleitung schreiben mit dem Titel "Martin Buber: Sein Leben und sein Werk". Als ich die hierfür massgebende Literatur durchsah, fand ich dieses Thema schon gut bearbeitet.\* Ich fragte mich, ob es sinnvoll sei, etwas zu wiederholen, was andere schon geschrieben hatten, zumal ich diesem eigentlich nichts Neues hinzuzufügen habe. Da erinnerte ich mich an einen Satz Martin Bubers: "Ein jeder von uns (soll) nach seiner eignen Art, im Lichte der Lehre und des Dienstes Erneuerung stiften und nicht Getanes tun, sondern das zu Tuende ..., denn wäre schon ein ihm Gleicher auf der Welt gewesen, er brauchte nicht auf der Welt zu sein" (Buber, 1948, S.15). Ich beschloss, auf mein ursprüngliches Vorhaben zu verzichten und mich auf das zu beschränken, was ich an Neuem zu sagen habe.

An diesem inhaltlich eher trivialen Entscheidungsvorgang offenbart sich mein Verhältnis zu Martin Buber: Ich nehme sein grosses Werk nicht als 'objektives Wissen' auf, denn ich verstehe ihn nicht so, als ob er 'über' etwas schreibt, sondern so, als ob er direkt zu mir spricht. Er spricht mich an, und das heisst, seine Worte meinen mich. Ich antworte, indem ich das, was er mir sagt, in mein persönliches Leben einbeziehe.

Die Unmittelbarkeit, mit der ich mich von Buber ansprechen lasse,

---

\* Vor allem: Gerhard Wehr (1968), Grete Schaeder (1966) und (1972, Bd.I, S.19 - 144) und Bubers autobiographische Fragmente (1960). Ausserdem: Alfons Paquet (1922), Wilhelm Michel (1926), Hans Kohn (1930), Hermann Levin-Goldschmidt (1966) und (1977), Schalom Ben-Chorin (1978), Wolfgang Zink (1978), Paul Mendes-Flohr (1979) sowie die Broschüre anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Martin Buber im Jahre 1953 (o.N.). Eine ausgezeichnete Kurzübersicht bietet ferner die Encyclopedia Judaica und die Encyclopedia Britannica.

hat auch einen biographischen Hintergrund: Bubers Werk ist entscheidend vom Chassidismus\* geprägt, obwohl Buber selbst nicht in einem chassidischen Milieu aufgewachsen ist\*\*. Zwar konnte Buber auf isolierte chassidische Kindheitserinnerungen zurückgreifen, doch erfuhr er diese "wie ein Kind solche Dinge erfährt, nicht als Geschehen, sondern als Bild und Gefühl" (Buber, 1960, S.46). Seine eigentliche Beziehung zum Chassidismus musste er sich erarbeiten, ehe es ihm gelang, die chassidischen Prinzipien - in einer freilich säkularisierten Form - in sein Denken und Handeln zu übertragen. Und eben dies gilt auch für mich, waren doch unter meinen Vorfahren osteuropäische Chassidim, die ich nie kannte. Für mich, der ich im Nachkriegsdeutschland aufwuchs, war diese Vergangenheit eine zwar übermittelte, aber doch eine von meinem persönlichen Leben abgetrennte. Mit Buber konnte ich sie mir wieder zuführen, und zwar auf eine Art und Weise, die in mein heutiges Leben passt. Ich begriff, dass die chassidische Lebensweise "in der Aufgabe, die mich angefordert hatte, ... auf eine geheimnisvolle Weise involviert war. Gewiss, ich konnte kein Chassid werden, es wäre eine unerlaubte Kostümierung gewesen, hätte ich die chassidische Lebensweise angenommen, der ich eine ganz andere Beziehung zur jüdischen Tradition hatte und im innersten Wesen zwischen dem mir Gebotenen und dem mir nicht Gebotenen unterscheiden musste. Es galt vielmehr, in mein eigenes Denken so viel, als ich vermochte, aufzunehmen von dem, was mir da vorgelebt worden war, und das heisst: von der Realisierung jenes Dialogs mit dem Seienden, dessen Möglichkeit mein Denken mir gewiesen hatte" (Buber, 1961, S.84 f).

Damit kündigt sich schon der Rahmen für diese Arbeit an: Ich möchte die von Buber (aus dem Chassidismus abgeleiteten Prinzipien) in die Tat umsetzen. Diese Tat betrifft in gleicher Weise mein Dasein als Privatperson wie meine berufliche Entfaltung als Psychologe.

---

\* "Chassidismus (von Chassid: bundestreu) wird die grosse mystisch-religiöse Bewegung genannt, die um die Mitte des 18. Jahrhunderts im osteuropäischen Judentum entstand" (Buber, 1948, S.51). Vgl. auch Anm. S.28.

\*\* Vgl. Buber, 1918, S.181 ff.

## II ZIEL DIESER ARBEIT

Die vorliegende Arbeit hat das Ziel, die Grundgedanken Martin Bubers mit der Psychotherapie zu integrieren.

Diese Thematik bietet sich an, weil Buber zur Psychologie und insbesondere zur Tiefenpsychologie eine meist ablehnend kritische Haltung einnimmt. Trotzdem oder deshalb wird Bubers Bedeutung für die Psychologie allgemein anerkannt. Psychotherapeuten der unterschiedlichsten Richtungen zitieren die Schriften Bubers<sup>\*</sup>; kaum einer räumt ihm jedoch eine zentrale Stellung ein. Ich aber möchte Bubers Philosophie in den Mittelpunkt meiner Betrachtungen stellen. Dabei bin ich weniger daran interessiert, Trennendes aufzuzeigen, als vielmehr Verbindendes herzustellen. Ich möchte das Werk Bubers so aufarbeiten, dass eine Verbindung zwischen dem dialogischen Gedankengut Bubers und der Psychologie entsteht.

Nun bin ich nicht der erste, der sich dieser Aufgabe zuwendet. So wie sich z.B. im Bereich der Pädagogik Johannes Seiffert (1963), im Bereich der Theologie Robert Carl Smith (1961) und im Bereich der Philosophie Paul Christopher Smith (1966) mit Martin Buber beschäftigt haben, liegen auch im Bereich der Psychologie einige Arbeiten über Martin Buber vor. Zu erwähnen sind hier insbesondere die Werke von Hans Trüb (1951) und Arie Sborowitz (1955), die sich vorwiegend mit dem Verhältnis zwischen Buber und C.G. Jung befassen, sowie Lorenz Wachingers Studie "Martin Buber und Sigmund Freud" (1977).

Aus mehreren Gründen halte ich es jedoch für angebracht, das Thema "Martin Buber und die Psychotherapie" erneut in Angriff zu nehmen. Mein Ansatz unterscheidet sich nämlich grundsätzlich von dem der obengenannten Autoren, die eine bestimmte psychologische Richtung wählen (Jung oder Freud), um diese dann mit dem Denken

---

\* Z.B. Carl Rogers, Fritz Perls, Ronald D. Laing, Paul Watzlawick und Heinz S. Herzka.

Martin Bubers zu verbinden. Dem Hintergrund von Bubers Philosophie schenken sie kaum Beachtung. Ich aber gehe von Bubers Philosophie aus, stelle diese im Zusammenhang mit deren chassidischem Hintergrund systematisch dar und suche von dort aus die Verbindung zur Psychologie. Und anstatt mich - wie die obigen Autoren - auf das Material einer psychologischen Schulrichtung zu beschränken, bringe ich die erarbeiteten Kategorien des dialogischen Prinzips mit verschiedenen Aspekten unterschiedlicher Lehrmeinungen in Zusammenhang.

Zudem bin ich daran interessiert, eine umfassende Klärung in Bubers Verhältnis zur Psychologie zu bringen. Was sagt Buber konkret zu Psychologie und Psychotherapie? Was können wir heute daraus lernen? Was hatte Buber im Sinn, als er von einer "Heilung aus der Begegnung" sprach? Während die oben genannten Autoren ihre eigenen Antworten auf diese Fragen geben, bin ich bemüht, diese Fragen aufgrund von Bubers Schriften zu beantworten. Vor allem seine Werke zum Chassidismus können hier wichtige Aufschlüsse liefern.

Darüber hinaus stellt sich für mich die Frage, wie ich die aus Bubers chassidischen Werken abgeleiteten Prinzipien eines "dialogischen Helfens" in die psychologische Praxis umsetzen kann. Es geht mir darum, die Grundideen des dialogischen Prinzips in die moderne Psychotherapie einzubeziehen. Dabei möchte ich jedoch nicht - wie Trüb und Sborowitz - eine psychotherapeutische Lehrmeinung in dialogische Bahnen lenken, sondern ich möchte bei einer Lehrmeinung ansetzen, die den Grundideen des dialogischen Prinzips von vornherein nahe steht. Mehrere therapeutische Methoden würden sich hierfür eignen, von denen ich die Transaktionsanalyse bevorzuge. Anhand von drei Schwerpunkten möchte ich zeigen, dass die Transaktionsanalyse als dialogische Psychotherapie im Sinne Bubers verstanden werden kann. Obwohl zwischen dem dialogischen Prinzip und der Transaktionsanalyse keine offensichtlichen Zusammenhänge bestehen - die beiden Theorien stammen aus verschiedenen Sinnzusammenhängen und Denktraditionen -, erscheint mir eine Integration sinnvoll, da es möglich ist, grundlegende Übereinstimmungen in Theorie und Praxis

aufzuzeigen. Die eher philosophisch-abstrakten Formulierungen des dialogischen Prinzips können so mit den eher technisch-praktischen Dimensionen der Transaktionsanalyse verbunden werden. Dadurch werden beiden Disziplinen neue Perspektiven erschlossen.



## I. DIE PHILOSOPHIE MARTIN BUBERS

Die Grundfrage von Martin Bubers Philosophie kann in einem Satz dargestellt werden: Wie können wir unser Menschsein verwirklichen?

Mit dieser Frage ist bereits angetönt, dass wir etwas tun müssen, um unser Menschsein zu verwirklichen. Was wir tun können und wie wir es tun können, das sind die Antworten, die Buber zu geben versucht; nicht als Rezept freilich, sondern als Anregung. Auch fordert Buber nichts; aber er deutet darauf hin, er zeigt einen Weg.

### 1.1. DAS PRINZIP DES MENSCHSEINS

Die Tatsache, dass wir etwas tun müssen, um unser Menschsein zu verwirklichen, ergibt sich aus der urmenschlichen Situation, aus "Urdistanz und Beziehung". Diese Situation entsteht mit der Geburt.

#### 1.1.1. Urdistanz und Beziehung

Sobald wir auf die Welt kommen, werden wir von der Mutter - mit der wir bis dahin vollkommen verbunden waren - körperlich abgetrennt. Wir beginnen unser Dasein als losgelöste Wesen. Trotzdem behalten wir diese Verbundenheit zeitlebens bei, nicht als Sehnsucht zur Mutter freilich, sondern als "geheimen Wunschbild ... nach der welthaften Verbundenheit des zum Geiste aufgebrochenen Wesens mit seinem wahren Du" (Buber, 1923, S.33). Wir ersetzen die verlorengegangene naturhafte Verbundenheit durch eine neue: die Beziehung.

Darin unterscheidet sich der Mensch vom Tier: Obwohl das Tier mit der Geburt auch körperlich von seiner Mutter abgetrennt wird, verbleibt es in einer naturhaften Verbundenheit; weit mehr als der Mensch bleibt es 'instinkt-gebunden'.

Beim Menschen manifestiert sich das Beziehungsstreben schon in der frühen Kindheit: Indem das Kind schaut, berührt, zerstört, aufbaut und Zärtlichkeit sucht, äussert es seine Bereitschaft, mit der Welt in Beziehung zu treten. Dieses erste Streben nach Beziehung erscheint schon, bevor das Kind die Dinge als solche wahrnimmt. Es erfährt die Welt noch nicht als "selbständiges Gegenüber", aber es kennt schon "das Apriori der Beziehung, das eingeborene Du" (Buber, 1923, S.36). Buber spricht von einer "wortlosen Vorgestalt des Dusagens" (ebd.).

Wirklich in Beziehung treten kann der Mensch erst, wenn er die Dinge als von sich losgelöst, als für sich seiend, erkennt. Erst wenn er die Welt als selbständiges Gegenüber wahrnimmt, kann er mit ihr in Beziehung treten. Indem er mit ihr in Beziehung tritt, verwirklicht er sein Menschsein.

Nur der Mensch kennt ein solches Bedürfnis nach Verwirklichung<sup>\*</sup>, weil nur er Urdistanz und Beziehung kennt. Weil urhaft gebunden, kann sich das Tier von seiner Umgebung nicht distanzieren; im Bereich seiner Wahrnehmungen befindet es sich "wie der Fruchtkern in der Schale" (Buber, M., 1951, S.13). Von seiner Umgebung nimmt es sich mit seinen Sinnen, was es braucht, und kommt damit aus. Es meint den anderen nie als den anderen: Es kann einen Menschen zwar anrufen, es vermag ihn auch "sprechend anzusehen, es meint ihn also als einen, dem es sich kundgeben will, aber nicht als ein auch für sich, ausserhalb des Anspruches bestehendes Wesen" (ebenda, S.29). Und weil man "zu einem nicht als abgehoben und für sich seiend Wahrgenommenen nicht in Beziehung treten kann" (ebenda, S.16), kennt das Tier den Beziehungsstand nicht.

Der Mensch hingegen kennt die Urdistanz. Er kann in Beziehung treten. Die Beziehung ist ihm aber nur als Möglichkeit freigestellt. Es liegt an ihm, diese Möglichkeit zu verwirklichen. Nur wenn er sie verwirklicht, verwirklicht er sein Menschsein.

---

\* Buber meint mit Verwirklichung keine Selbstverwirklichung im psychologischen Sinn, sondern die Verwirklichung des Seins.

Alles hängt davon ab, wie er diese Möglichkeit in die Tat umsetzt, m.a.W., wie er in Beziehung tritt. Hierbei unterscheidet Buber zwei Möglichkeiten, er nennt sie "Grundhaltungen".

### 1.1.2. Die beiden Grundhaltungen "Ich-Du" und "Ich-Es"

Die Verwirklichung der Beziehung hängt ab von meiner Haltung zur Welt. Die Art, wie ich mich zu meinem Gegenüber 'ver-halte', entscheidet darüber, wie ich mit ihm in Beziehung trete.

Buber unterscheidet zwei Grundhaltungen - er nennt sie auch "Grundworte" -: "Ich-Du" und "Ich-Es". Mein Bild von der Welt, vom Gegenüber ist ein anderes, je nach der Grundhaltung, die ich einnehme. Aber auch ich bin ein anderer, je nach dem Grundwort, das ich spreche.

Ich-Du ist das Grundwort der Beziehung. Indem ich mein Gegenüber anrede und zu ihm 'Du' sage, wird es mir gegenwärtig und wirklich. Das Leben in der Beziehung findet im Hier und Jetzt statt. In der Beziehung erleben wir das Absolute: Wenn wir 'Du' sagen, umgibt uns ein "Hauch des ewigen Lebens" (Buber, M., 1923, S.76). Deshalb hat 'Du' keinen Zusammenhang in Raum und Zeit. 'Du' grenzt nicht an andere 'Du'; Du ist jetzt und hier, ist gegenwärtig und gegenüber. Sage ich zu einem Menschen 'Du', so weiss ich in diesem Moment nichts Einzelnes über ihn - ich weiss überhaupt nichts über ihn -, ich kann ihn nicht beschreiben, einreihen, einordnen, gebrauchen, verwenden oder erobern. Er ist mir nicht Gegenstand, sondern Gegenüber. Auch das Ich des Grundwortes Ich-Du ist unbeschreibbar. In der Beziehung kann ich nie sagen: "So bin ich". Aber ich kann sagen: "Ich bin". Und damit verwirkliche ich mein Sein.

Wenn ich 'Du' sage, befinde ich mich jenseits von jeder Erfahrung, denn Erfahrung heisst immer 'etwas' erfahren, etwas zum Gegenstand haben. Da spielt es keine Rolle, ob es sich um innere oder äussere Erfahrung handelt; immer ist mir das Erfahrene Objekt. Wenn ich das Objekt erfahren habe, ist es in mir: alle Erfahrung ist in mir, Beziehung aber ist zwischen mir und dir.

Die Grundbewegung, mit der wir 'Du' sagen, heisst "Hinwendung". Mit ihr betreten wir das "Reich des Zwischen" (Buber). Das Gegenteil von Hinwendung heisst jedoch nicht etwa "Abwendung", denn der Mensch kann sich gar nicht von der Welt abwenden. Er befindet sich immer in der Urdistanz, und das heisst, er hat die Welt immer zum selbständigen Gegenüber. Er hat sie (zumindest im Wachzustand) immer vor sich. Deshalb kann er sich von ihr nicht abwenden. Er kann sich entweder zu ihr hinwenden - und so den Dialog mit ihr eingehen - oder er kann sich von ihr "zurückbiegen". Buber nennt die monologische Grundbewegung "Rückbiegung". In der Rückbiegung schreke ich davor zurück, das "Zwischen" zu betreten. Ich bleibe in der Meinheit. Meine Rede bleibt Monolog.

So ist denn Ich-Es das Grundwort der Trennung. Unter diesem Grundwort bin ich nicht verbunden. Wenn ich zur Welt 'Es' sage, wird sie mir zum Objekt. Objekte kann ich einreihen, ordnen, gebrauchen, beschreiben und erobern. Sie haben ihren festen Platz in Raum und Zeit, aber ich teile mit ihnen keine Gegenwart. Ich kann sie erfahren - dann sind sie in mir - aber ich kann mit ihnen nicht in Beziehung treten.

'Es' ist die Gestalt der naturhaften Abgehobenheit, so wie 'Du' die Gestalt der naturhaften Verbundenheit ist. Das Ich des Grundwortes Ich-Es kann ich beschreiben, denn das Subjekt des Erfahrens und Gebrauchens wird sich als Objekt bewusst. Dieses Ich erfährt sich als "Eigenwesen", d.h. als ein Wesen, das sich von anderen Wesen abgrenzt. Das Eigenwesen sagt: "So bin ich." Damit aber entfernt es sich vom Sein.

Was Buber mit diesen zwei Haltungen beschreibt, sind zwei Grundformen des menschlichen Lebens. Beide sind notwendig. Du-sagen ist notwendig, um die Urdistanz zu überbrücken, um unser Sein zu verwirklichen. Es-sagen ist notwendig, um die Welt zu erfahren und zu gebrauchen. Wissen und Erkenntnis existieren nur als Es. Ausserdem wird jedes Du zum Es, sobald der Beziehungsakt abgelaufen ist: Wir können dann über die Beziehung 'nach-denken', aber indem wir das tun, ist die Beziehung schon nicht mehr in

der Gegenwart: Sie ist uns zum Objekt geworden. Jedes Du muss zum Es werden, aber es liegt an uns, einmal erfahrene Gegenstände wieder gegenwärtig zu schauen, ihnen wieder unmittelbar zu begegnen. Die Botschaft Bubers zielt somit nicht - wie oft behauptet wird - auf eine Verurteilung der Es-Welt als solche. Buber möchte uns vielmehr ermutigen, mehr 'Du' zu sagen. Mit dieser Absicht zeichnet er die vielen Bilder, in denen wir zu häufig 'Es' sagen.

Buber hat diese Bilder nie systematisch zusammengestellt\*. Wer jedoch Bubers Gedanken darstellen will, der muss diese in äusserlich gegliederter Form und das heisst in 'Es-Sprache' darstellen. Dies möchte ich hier versuchen.

Mir scheint es sinnvoll, die Bereiche, in denen wir das Du-sagen verwirklichen können, unter der folgenden Einteilung zu bearbeiten: Das Dialogische als Verantwortung, als Handlung, als Entscheidung, als Glauben und als Leben mit Schicksal und Freiheit.

## 1.2. DIE ERSCHEINUNGSFORMEN DER BEIDEN GRUNDHALTUNGEN

### 1.2.1. Das Dialogische als Verantwortung

Verantwortung ist etwas ganz Alltägliches. Verantwortung bedeutet, dass wir auf das, was uns widerfährt, antworten. Jeder Mensch, jedes Tier und jedes Ding kann von uns verantwortet

---

\* Eine systematische Darstellungsweise hätte sicherlich nicht nur dem Stil, sondern vor allem dem Selbstverständnis Bubers widersprochen. So sagte Buber über sich: "Ich habe keine Lehre. Ich zeige nur etwas. Ich zeige etwas an der Wirklichkeit, was nicht oder zu wenig gesehen worden ist. Ich nehme ihn, der mir zuhört, an der Hand und führe ihn zum Fenster. Ich stosse das Fenster auf und zeige hinaus. Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch" (zit. n. Goes, 1978). So wurde der "ausgesprochen essayistische Charakter" und der "ausserordentliche Bilderreichtum" in Bubers Gesamtwerk kritisiert, weil diese das Verständnis "nur teilweise" erleichtern (S. Anzenbacher, A., 1965, S.33). Ich möchte dem widersprechen: Zwar erschwert Bubers Schreibweise die wissenschaftliche Darstellung seiner Gedanken, aber dafür sprechen seine Schriften den Leser unmittelbar an.

werden, denn sie alle senden uns Zeichen. Die Zeichen der Anrede sind immer da, "die Aetherwellen brausen immer, aber wir haben zumeist unseren Empfänger abgestellt" (Buber, M., 1932, S.154).

Verantwortung ist ein urmenschliches Phänomen; schon in der Bibel können wir es erkennen: "Alles Geschehen wird hier als ein Dialog erfahren: Was dem Menschen widerfährt als Zeichen, was der Mensch zu tun versucht und was ihm je und je missrät, als Versuch und Verfehlen einer Antwort, als das stammelnde Versuchen der Verantwortung, so gut man eben vermag" (Buber, M., 1928, S.164).

Indem wir unserem Gegenüber antworten, es verantworten, entsteht im Zwischen die gemeinsame Situation, entsteht Verbundenheit und Gegenwart. Im folgenden soll nun gezeigt werden, auf welchem Wege wir zur Verantwortung kommen können.

Der erste Schritt des Antwortens besteht im Annehmen des Gegenübers. Dieses Annehmen ist ein Akt der Wahrnehmung. Die dialogische Art wahrzunehmen nennt Buber "innewerden". Eines Menschen, Tieres oder Dinges innezuwerden heisst, sich von ihm ansprechen zu lassen. Das Gegenüber sagt etwas zu mir, spricht in mein Leben hinein. Das, was zu mir spricht, ist nicht mein Gegenstand - ich weiss nichts über es -, aber ich habe mit ihm zu tun bekommen.

Meist kommt es jedoch gar nicht zu diesem ersten Schritt, weil wir unser Gegenüber nicht dialogisch, sondern monologisch wahrnehmen. Es gibt zwei Arten monologisch wahrzunehmen: Wir können ein Objekt beobachten oder betrachten. Der Beobachter ist gespannt, sich an einem Gegenstand (Mensch, Tier oder Ding) so viele Züge wie möglich einzuprägen. Der Betrachter ist nicht gespannt, er lässt sich gehen; ihn interessieren nicht einzelne Züge, sondern die Existenz als solche. Beiden ist gemeinsam, dass das Wahrgenommene für sie "ein von ihnen selber und ihrem persönlichen Leben abgetrennter Gegenstand ist ... (der) ihnen weder Tat abfordert noch Schicksal zufügt" (Buber, M., 1932, S.151).

Indem wir das Gegenüber beobachten oder betrachten, wehren wir es ab. Wir lassen uns nicht von ihm ansprechen und sind nicht gefordert, auf es einzugehen. Unsere Zivilisation stärkt diese Abwehr, indem sie uns die Kenntnisse und Techniken liefert, mit denen wir unsere Umwelt bewältigen. Kenntnisse und Fertigkeiten aber sind Mittel, um die Welt zu erfahren und zu gebrauchen. Sie hindern uns daran, der Welt 'unmittelbar' zu begegnen. So ist die Zivilisation ein Feind der Begegnung, "denn die Ausbildung der erfahrenden und gebrauchenden Fähigkeit erfolgt zumeist durch Minderung der Beziehungskraft des Menschen" (Buber, M., 1923, S.49).

Beim Innwerden hilft uns denn auch keine Technik: Wir haben es mit dem "Uneinreihbaren, eben mit der Konkretion selber zu tun" (Buber, M., 1932, S.162).

Damit es zur Verantwortung kommt, muss zum Innwerden aber noch ein zweiter Schritt hinzukommen: Ich muss auf das Innegewordene eingehen, muss es beantworten. Nie dürfen wir auf das Innegewordene schweigen und untätig verharren. Wir dürfen auch nicht in die Gewöhnung verfallen. Stets von neuem müssen wir es beantworten, weil jede Situation neu, einmalig und anders ist. Und in der augenblicklichen Situation, im Jetzt und Hier, verantworten wir ein Gegenüber für immer und überall, denn nur so, "dem Augenblick treu, erfahren wir ein Leben, das etwas anderes als eine Summe von Augenblicken ist" (ebenda, S.163).

In der Gegenwart verantworten wir ein 'Du'. Verantwortung geschieht zwischen Ich und Du. Deshalb ist Verantwortung auch kein Gefühl, denn Gefühle sind in uns, Verantwortung aber geschieht zwischen Ich und Du. Besonders deutlich wird dies im Hinblick auf Liebe und Glauben.

In der Liebe offenbaren einander zwei Menschen das Du. Liebe ist die Verantwortung eines Menschen für ein Du. Sie ist deshalb mehr als ein Gefühl - das Gefühl ist nur die Begleiterscheinung -, denn Gefühle sind in uns, aber wir sind in der Liebe. Die englische Sprache drückt dies deutlicher aus als die deutsche:

Dort sagt man 'to be in love'. Liebe ist zwischen Ich und Du. Wesentlich an der Liebe ist, dass ich meinem Partner antworte, ihn verantworte, jetzt und hier. Wo Liebe nur als Gefühl besteht, da ist sie Monolog; ihr fehlt die Wirklichkeit.

Analog verhält es sich mit dem Glauben: Wo Gott nur in mir ist, da bewähre ich ihn nicht in der Wirklichkeit. Erst wenn von der Beziehungskraft getragen, wird Glauben fruchtbar. Nur in der Verantwortung eines Ich für ein Du wird Gott wirklich.

### 1.2.2. Das Dialogische als Handlung

Wenn Buber von der dialogischen 'Haltung' spricht, dann meint er damit die dialogische Art sich zu 'ver-halten'. Es geht ihm um das Tun und Lassen, um das Faktische im Bereich des Zwischen.

Haltung bedeutet somit nichts Innerseelisches und ist nicht gleichzusetzen mit 'Einstellung'\*. Es kommt nicht darauf an, "ob ich die Welt in meiner Seele bejahe oder verneine" (Buber, M., 1923, S.112), sondern darauf, wie ich meine Haltung in der gelebten Welt bewähre. Wer seine "Haltung nur 'erlebt', nur in der Seele vollzieht, der mag noch so gedankenvoll sein, er ist weltlos" (ebenda, S.113).

Wesentlich ist immer, was einer tut, und nicht, was er denkt, fühlt oder behauptet: "Die Tat ist das ewige Richtmass, das einzige Kriterium, das Unbedingte, das Sprachlose, das Unwandelbare.

---

\* Die moderne Einstellungsforschung krankt ja daran, dass Einstellungen nur in einem begrenzten Zusammenhang mit dem tatsächlichen Verhalten stehen. Indem wir z.B. die Einstellung einer Person erfassen, wissen wir noch nicht, was sie wirklich tun wird. (Vgl. McGuire, W.J., 1969, S.156). A.a.O. zeigt Buber diese Problematik auf: "Der Ursprung allen Konfliktes zwischen mir und meinen Mitmenschen ist, dass ich nicht sage, was ich meine, und dass ich nicht tue, was ich sage" (Buber, M., 1948, S.34). Während Buber 1923 (s.o.) die Tat noch als einzigen Ausweg aus diesem Dilemma sieht, so deutet er 1948 auf eine mehr psychologische Verarbeitung hin: "Er muss sich selber finden ... das tiefe Selbst der mit der Welt lebenden Person" (S.34/35).

Die Erkenntnis des Vollendeten ist nicht in seinem Denken, sondern in seinem Tun" (Buber, M., 1909, S.75).

Wahrheit und Lehre erhalten ihren Sinn erst, wenn sie in der Tat erfüllt werden. Als Besitztum gehören Wahrheit und Lehre in das Reich des Es.

Wahrheit ist kein Gegenstand und kann deshalb nicht besessen werden. Wir können uns auch keine aneignen. Es gibt keine Wahrheit, "die man nehmen und in die Tasche stecken kann. Aber es gibt ein redliches, rückhaltloses Verhalten der menschlichen Person zur Wahrheit" (Buber, M., 1937, S.110). Wahrheit entsteht, indem wir unser Verhältnis zur Wahrheit mit dem ganzen Leben verwirklichen. Wir vermitteln Wahrheit, indem wir uns für sie einsetzen und mit unserem Leben für sie einstehen. Die Wahrheit einer Meinung wird im gelebten Leben erwiesen. Wahr ist, was bewährt wird.

Jede Lehre ist deshalb an die Tat gebunden. Als Sammlung von Wissbarkeiten hat sie weder Sinn noch Bestand. Nur als unmittelbares Tatwissen hat Weisheit einen Sinn. Buber verdeutlicht dies anhand des biblischen Begriffs der Chochma (= Klugheit, Weisheit): Jede "Abgrenzung einer selbständigen eigengesetzlichen geistigen Sphäre bedeutet ... die Verkennung des Sinns, die Verletzung des Zusammenhangs, die Abschnürung der Idee von der Wirklichkeit. Ihr ist höchstes Gebot die Einheit von Lehre und Leben, mit der allein erst wahrhaft wir die allumfassende Einheit Gottes anerkennen und bekennen" (Buber, M., 1934, S.66).

Letztlich entscheidet im Leben also nicht die richtige Lehre (oder der richtige Glauben), "sondern, dass man, was man weiss, so wisse und was man meint, so meine, dass es sich unmittelbar ins gelebte Leben umsetzt und in die Welt wirkt" (ebenda, S.68).

Dies gilt auch für die Psychologie: Nicht eine bestimmte Schule oder Richtung der Psychologie ist wahr, 'hat recht', sondern ihr Vertreter kann sie wahr machen, indem er sie verwirklicht. Nicht eine bestimmte Lehrmeinung entscheidet vorrangig über den

Erfolg oder Misserfolg eines Psychologen, sondern was jeder einzelne Psychologe aus seiner Lehre macht. So gesehen verlieren die Auseinandersetzungen um den Erfolg verschiedener psychotherapeutischer Behandlungsmethoden\* an Bedeutung: Therapeuten können mit unterschiedlichen Methoden gute Ergebnisse erzielen, wenn sie sich für ihren Klienten einsetzen, wenn sie ihm wahrhaft begegnen.

### 1.2.3. Das Dialogische als Entscheidung

Entscheidung ist etwas ganz Alltägliches, weil wir in jeder Situation erneut angesprochen sind, unserem Gegenüber zu antworten. Immer wieder müssen wir uns entscheiden, diese Verantwortung handelnd zu tragen, uns mit der ganzen Seele hinzuwenden, unserem Gegenüber jetzt und hier zu begegnen.

Eine Entscheidung wird notwendig, weil unser Sein von einem Zwiespalt geprägt ist, den schon die alten orientalischen Kulturen zum Ausdruck gebracht haben: "In der Entzweiung von Ja und Nein, sagt die chinesische Formulierung, von Gut und Böse, die persische, von wahrer Welt und Scheinwelt, die indische" (Buber, M., 1916, S.19). All diese Formulierungen offenbaren - wenn auch auf unterschiedliche Weise - die Entzweiung des Seins. All diese Kulturen glauben an die Berufung des Menschen, das Sein aus der Entzweiung zu bringen. Die Entzweiung spaltet den Menschen und hindert ihn daran, der Welt mit seinem ganzen Wesen zu begegnen. Will er mit seinem ganzen Wesen Du sagen, so muss er den Zwiespalt überwinden.

Buber glaubt, dass der Mensch dies erreicht, indem er sich entscheidet: In der "Entscheidung" werden die Gegensätze aus der Scheidung geführt, d.h. geeint.

Bevor wir den Vorgang der Entscheidung näher betrachten, sollten wir uns vergegenwärtigen, was es zu entscheiden gilt. Was ist der Inhalt der Entscheidung aus der Sicht Bubers?

---

\* Eine Kurzübersicht dieser Auseinandersetzungen findet man in: Wyss, D., 1977, S.506 ff.

## Der Inhalt der Entscheidung

Buber bezieht seine Auffassung von der grundsätzlichen Zwiefalt aus der talmudischen\* Zweitrieblehre: Nach dieser stellen sich die Gegensätze dar als die Entzweiung von Gut und Böse, welche jedoch nicht verstanden werden als 'zwei strukturell gleichartige, nur eben polar entgegengesetzte, sondern zwei strukturell durchaus verschiedene Beschaffenheiten' (Buber, M., 1952, S.8). Böse ist also nicht einfach das Gegenteil von gut, sondern etwas qualitativ anderes.

Das Böse wird hier als die Kraft gesehen, die zur Erhaltung des Lebens notwendig ist, während das Gute die Richtung ist, der Weg zu Gott, die Verbundenheit schlechthin. Der 'böse Trieb' ist nicht eigentlich böse, denn er ist lebensnotwendig: Ohne ihn würde "der Mensch kein Weib freien und kein Kind zeugen" (Buber, M., 1952, S.34). Böse wird dieser Trieb nur genannt, weil der Mensch ihn böse macht, indem er ihn von seinem "Gesellen" trennt, d.h. ihn ohne Richtung wirken lässt. Seine Kraft entlädt sich dann willkürlich an einem beliebigen Objekt, ohne Verbundenheit; es entsteht keine Beziehung. Die so autonom wirkende Kraft hat Objekte, aber kein Gegenüber. Der Richtungslose betritt das Zwischen nicht. Aber auch innen ist er nicht verbunden. Seine Kraft führt ein eigenständiges Dasein.

Weil aber der böse Trieb notwendig ist, gilt es nicht, ihn zu bekämpfen. Vielmehr müssen wir ihn mit dem guten vereinen, ihm Richtung geben: "Die beiden Triebe einen, das will sagen, die richtungslose Potenz der Leidenschaft mit der einen Richtung versehen, die sie zur grossen Liebe und zum grossen Dienste tauglich macht" (Buber, M., 1952, S.36). Wenn wir die beiden Triebe vereinen, führen wir sie aus der Scheidung; wir "entscheiden". Deshalb bedeutet entscheiden nicht, für das Eine und gegen das Andere zu entscheiden, "sondern nur wer die ganze Kraft des

---

\* Talmud: Die bedeutendste Zusammenfassung der Lehren, Vorschriften und Ueberlieferungen des nachbiblischen Judentums.

Anderen einlenkt in das Tun des Einen, wer in das Wirklichwerden des Gewählten die unverkümmerte Leidenschaft des Ungewählten einziehen lässt, nur wer 'Gott mit dem bösen Trieb dient', entscheidet sich, entscheidet das Geschehen" (Buber, M., 1923, S.64).

Weil wir ohne den bösen Trieb gar nicht leben können, ist es in Wirklichkeit unmöglich, sich gegen ihn zu entscheiden. Es ist lediglich möglich, ihn zu unterdrücken. Wo dies geschieht, da bleibt er "gelagert, erloschne Masse, und verschlackte mir die Seele Schicht auf Schicht" (Buber, M., 1923, S.64). Der böse Trieb ist unausrottbar: Wird er unterdrückt, so wirkt er auf ungesunde Weise weiter.

Eine gesunde Wirkung hat er nur, wenn er mit dem guten Trieb vereint ist. Nur der geeinte Mensch kann das Gute tun, weil nur in ihm der gute Trieb den bösen lenkt. Es gilt, die beiden Triebe zu einen, damit der Mensch den gemeinsamen Weg entscheiden zurücklegen kann.

#### Der Vorgang der Entscheidung

Der Vorgang der Entscheidung wiederholt sich laufend, denn in jeder Alltagssituation sind wir erneut angesprochen, auf unser Gegenüber zu antworten: "Jeder Mensch ... ist in der nackten Adamssituation; jedem Menschen ist Entscheidung zugetan" (Buber, M., 1916, S.34). Bevor wir antworten, müssen wir uns entscheiden, denn die Verbundenheit des Dialogs braucht den ganzen, den entschiedenen Menschen.

Die Gelegenheiten zum Dialog bieten sich immer wieder an; deshalb ist es nie zu spät zur Entscheidung. Selbst wer in seinem Leben bisher noch nie entschieden hat, kann jederzeit damit beginnen, mit einem Akt, den Buber nach talmudischem Vorbild "Umkehr" (Teschuba) nennt.

Die Umkehr ist ein Schritt der Erneuerung, des Wachstums, ein Schritt zu Gott, zur Begegnung, zum Dialog. Sie ist der Anfang

eines heilenden Prozesses: "Umkehr ist das Wiedererkennen der Mitte, das Sich-wieder-hinwenden. In dieser Wesenstat ersteht die verschüttete Beziehungskraft des Menschen auf" (Buber, M., 1923, S.119). Sie ist ein Akt von allerhöchster Bedeutung, weil sie den Menschen vom falschen auf den rechten Weg lenkt, auf den Weg der Entscheidung.\*

Wie aber vollziehen wir die Umkehr? Der erste Schritt muss bei sich selbst stattfinden. Buber nennt ihn Selbstbesinnung. "Der Kampf muss in der eigenen Seele ansetzen - alles andere kann sich erst von da aus ergeben" (Buber, M., 1952, S.8). Der Mensch muss bei sich beginnen, und das tut er am besten mit derselben Frage, die auch Gott Adam gestellt hat, mit der Frage: Wo bist du? Eine solche Frage hat tiefe Wirkung, "sie will den Menschen aufrühren, sie will seinen Verstecksapparat zerschlagen, sie will ihm zeigen, wo er hingeraten ist, sie will in ihm den grossen Willen erwecken, herauszugelangen" (Buber, M., 1948, S.11).

Wenn wir uns diese Frage stellen, müssen wir uns hüten, nicht "in eine verkehrte Selbstbesinnung zu geraten, eine Selbstbesinnung, die den Menschen nicht zur Umkehr bewegt, sondern ihm die Umkehr als hoffnungslos darstellt" (ebd. S.13), indem sie ihm einredet, dass kein Weg von da herausführt, wo der Betreffende hineingeraten ist. Jeder soll wissen, dass es immer einen Weg zum Guten gibt, sofern er sich für diesen entscheidet. Anstatt uns mit dem herumzuquälen, was wir falsch gemacht haben, sollten wir unsere ganze Seelenkraft auf das Gute hinwenden. Lange Reue ist widersinnig, denn Reue kann lediglich ein Antrieb zu Umkehr sein; wer sich lange mit Reue plagt, der entzieht der Umkehr die beste Kraft, denn "wer ein Uebel, das er getan hat ... immerzu beredet und besinnt, hört nicht auf, das Gemeine, das er getan hat, zu denken, und was man denkt, darin liegt man ... Darum

---

\* Die hohe Wertung der Umkehr ist schon im Talmud verankert: "An dem Ort, wo die Umkehrenden stehen, vermögen die vollkommenen Gerechten nicht zu stehen" (Buber, M., 1916, S.54). Ein Mensch, der vom schlechten Weg umkehrt, leistet also noch Grösseres als einer, der ohnehin schon vollkommen wäre.

heisst es: 'Weiche vom Bösen und tue das Gute!' ... Unrechtes hast du getan? Tue Rechtes ihm entgegen" (Buber, M., 1948, S. 38/39). Es gilt, bei sich zu beginnen, nicht aber bei sich zu enden: Nicht mit uns selbst sollen wir uns befassen, sondern mit der Welt!

Nach erfolgter Selbstbesinnung ist der richtige Weg unmittelbar einzuschlagen. Dies ist jederzeit möglich, denn immer wieder steht es uns frei, in den kleinen Dingen des Alltags "das anvertraute Stück Welt zu heiligen oder es zu entweihen. Denn was nicht geheiligt wird, wird entweiht" (Buber, M., 1930, S.25). So manifestiert sich die Entscheidung in der Heiligung der Welt, im Tun des Guten. Wer sich aber nicht entscheidet - und alles, was nicht mit dem ganzen Herzen getan wird, ist keine Entscheidung -, der entweiht die Welt, indem er ihr nicht dialogisch begegnet.

Trotzdem ist derjenige, welcher das Böse tut, nicht als Mensch böse: Er ist lediglich ohne Richtung zum Weg der Verbundenheit, dem einzigen, der unser Sein mit Sinn erfüllt, weil er uns befähigt, das Grundwort Ich-Du zu sprechen.

#### 1.2.4. Das Dialogische als Glauben

Der Glauben ist von zentraler Bedeutung für das Denken Bubers, dessen geistige Verwurzelung im Chassidismus\* gerade hier besonders deutlich wird.

Die Chassidim sahen die Aufgabe des Menschen darin, Gott und Welt zu vereinen. Dieser Gedanke ist geprägt von der kabbalisti-

---

\* Chassidismus: Eine mächtige, mystische Strömung im osteuropäischen Judentum, die um 1750 in der Ukraine und in Polen entstand. Im Mittelpunkt steht die von zahlreichen Legenden umwobene Gestalt des Gründers Baal-Schem Tov, dem Meister des guten Namens. Die Maxime des Chassidismus lässt sich nach Buber in einem Satz zusammenfassen: "Gott ist in jedem Ding zu schauen und durch jede reine Tat zu erreichen" (Buber, M., 1918, S.180).

schen<sup>\*</sup> Urauffassung, dass die Herrlichkeit Gottes ("Schechina"), von ihrem Herrn getrennt, durch die Welt irrt und darauf wartet, vom Menschen erlöst zu werden, d.h. wieder mit Gott vereint zu werden.

Nach der Ueberlieferung ist die Schechina überall zu finden: "Gottes Angesicht ruht unmittelbar im Block der Welt; es muss herausgeholt, herausgemeisselt werden. Daran arbeiten, heisst religiös sein, nichts anderes" (Buber, M., 1916, S.74). Die göttlichen Funken sind überall verstreut, und es liegt an uns, sie zu finden und zu Gott zu führen. Indem wir das tun, verwirklichen wir das Göttliche.

Wir erlösen die göttlichen Funken, indem wir der Herrlichkeit Gottes auf Erden begegnen. Mit jeder auch noch so gewöhnlichen Handlung können wir Gott begegnen.

Der Mensch kommt zu Gott, indem er das Weltliche heiligt und es dem göttlichen Sinn weiht: "Seine Arbeit und seine Speise, seine Ruhe und seine Wanderschaft, den Aufbau der Familie und den Aufbau der Gesellschaft. Dass er die Gottesliebe an allen Kreaturen, ja an allen Dingen bewähre..." (Buber, M., 1918, S.181).

Beim Glauben geht es um eine ganzheitliche Lebensweise. Wer Gott nur in einzelnen Stunden und mit bestimmten Gebärden dient, kommt nicht zu ihm, denn man kann "sein Leben nicht zwischen eine wirkliche Beziehung zu Gott und ein unwirkliches Ich-Es Verhältnis zur Welt aufteilen - zu Gott wahrhaft beten und die Welt benützen. Wer die Welt als das zu Benützende kennt, kennt auch Gott nicht anders" (Buber, M., 1923, S.127). Hier gibt es keine "Trennung zwischen Glauben und Werken ... hier ist alles ein Reich, ein Geist, eine Wirklichkeit" (Buber, M., 1918, S.181). In dieser "einen" Wirklichkeit sieht Buber den tieferen Sinn des Monotheismus, und zwar die "unablässig erneute Bestätigung der

---

\* Kabbala: (hebr.: 'Ueberlieferung') sind die Lehren und Schriften der mittelalterlichen jüdischen Mystik. Kabbalistische Vorstellungen erlebten im Chassidismus eine Renaissance.

göttlichen Einheit in der Vielfältigkeit der Erscheinungen, und zwar ganz praktisch gefasst" (Buber, M., 1929, S. 31/32).

Glauben heisst also, Gott jetzt und hier verwirklichen, und zwar als ständiges Gegenüber. Deshalb nützt es nicht, von Gott zu sprechen. Vielmehr müssen wir im täglichen Leben Du sagen, denn "die Gottesbegegnung widerfährt (dem Menschen) nicht, auf dass er sich mit Gott befasse, sondern auf dass er den Sinn an der Welt bewähre" (Buber, M., 1923, S.136). Wer sich mit Gott befasst, macht ihn zum Objekt: Ihm steht kein Du gegenüber, sondern ein Es.

Darin liegt auch die tiefe Bedeutung des Gebotes 'Du sollst Dir kein Bild machen', denn jedes Bild macht Gott zum Objekt, zum Es. Wir können über Gott nichts aussagen. Wir können ihn nicht aus irgend etwas erschliessen, "etwa aus der Natur als ihr Urheber, oder aus der Geschichte als ihr Lenker ... Es ist nicht so, dass irgend etwas anderes 'gegeben' und dies erst daraus abgeleitet wäre, sondern dies ist das uns unmittelbar und zunächst und dauernd gegenüber Wesende: das rechtmässig nur angesprochen, nicht ausgesagt werden kann" (Buber, M., 1923, S.97). Wir können Gott anreden, indem wir ihn ganz ins Leben ziehen. Gott ist unbegreiflich, aber er ist erkennbar in der Verbundenheit mit ihm.\* Indem wir zur Welt Du sagen, begegnen wir Gott. Wir können Gott nicht erreichen, indem wir der Welt entsagen. Nur im Leben mit der Welt kommen wir zu Gott, denn "wer sich von der Erde abkehrt, erfasst Gott nur als Idee, nicht als Wirklichkeit ..., er hat ihn im Erlebnis, er hat ihn nicht im Leben" (Buber, M., 1919, S.15).

---

\* Deshalb ist alles, "was in abstracto, was in der dritten Person vom Göttlichen ausgesagt wird, jenseits des Gegenübers von Ich und Du ... nur Projektion auf die begriffliche, konstruierte Ebene" (Buber, M., 1929, S.31). Was auf diese Art sichtbar wird, ist somit nicht Gott, sondern ein Gottesbild. Die Behauptung, Gott sei tot, erhält durch diese Sichtweise eine neue Erhellung: Sie ist nämlich insofern wahr, als "die Gottesbilder vergehen, dass also eben jetzt ein Bild, das bislang als Gottesbild gesehen und angebetet wurde, nicht mehr so gesehen und angebetet werden kann" (Buber, M., 1937, S.115).

Gott im Leben zu haben bedeutet für jeden Menschen etwas anderes, weil das Leben eines jeden Menschen sich von dem eines anderen unterscheidet: Für jeden gibt es einen 'besonderen Weg'. Deshalb geht es nicht an, "dem Menschen zu sagen, welchen Weg er gehen soll. Denn da ist ein Weg, Gott zu dienen durch Lehre, und da, durch Fasten, und da durch Essen. Jedermann soll wohl achten, zu welchem Weg ihn sein Herz zieht, und dann soll er diesen mit ganzer Kraft erwählen" (Buber, M., 1948, S.14). Jeder muss durch die Erkenntnis seiner individuellen Eigenschaften und Neigungen seinen eigenen Weg zu Gott finden. Wenn er diesen mit der ganzen Seele nachkommt, findet er Gott.

Die Wege zu Gott sind verschieden, aber eins ist all diesen Wegen gemeinsam: "Dass die Freude an der Welt, wenn wir sie mit unserem ganzen Wesen heiligen, zur Freude an Gott führt" (ebd. S.19). Das religiöse Leben besteht aus Freude, aus Freude am Gegenüber, es ist freudiger Dialog. Die Erfüllung des Glaubens liegt in der Freude, in der 'Hitlahavut', die Buber mit 'das Brennen, die Inbrunst der Ekstase' übersetzt: "Hitlahavut erschliesst dem Leben seinen Sinn. Ohne sie hat auch der Himmel keinen Sinn und kein Wesen. Wenn ein Mensch die ganze Lehre und alle Gebote erfüllt hat, aber die Wonne und das Brennen hat er nicht gehabt: wenn der stirbt und hinübergeht, öffnet man ihm das Paradies, aber weil er in der Welt die Wonne nicht gefühlt hat, fühlt er auch die Wonne des Paradieses nicht" (Buber, M., 1916, S.137). Diese Wonne kann sich überall und zu jeder Zeit entzünden, sie ist die Freude am Gegenüber, die Freude am Dialog.

#### 1.2.5. Das Dialogische als Leben mit Schicksal und Freiheit

Der dialogisch lebende Mensch hat zu Freiheit und Schicksal ein anderes Verhältnis als der monologisch lebende. Dieser kennt Freiheit und Schicksal eigentlich gar nicht; er kennt nur Willkür und Verhängnis.

Der dialogisch lebende Mensch begreift sein Schicksal nicht als ein unentrinnbares Geschehen, sondern als Aufgabe, als Frage, die er zu beantworten hat. Er begegnet dem Schicksal, indem er

ihm seine Antwort entgegenstellt, indem er es verantwortet: "Der Mensch wird durch das, was ihm widerfährt, was ihm geschickt wird, durch sein Schicksal angedet; durch sein eigenes Tun und Lassen vermag er auf diese Anrede zu antworten, vermag er sein Schicksal zu verantworten" (Buber, M., 1930, S.25). Aus diesem Grunde ist nicht das entscheidend, was uns widerfährt, sondern, wie wir uns dazu verhalten, was wir daraus machen, und was es aus uns macht.

In den schicksalsschweren Stunden nach Hitlers Machtergreifung mahnte Buber die deutschen Juden in zahlreichen Vorträgen, auf die Herausforderung ihres Schicksals zu antworten. Eine "neue Rangordnung der persönlich-existentialen Werte" müsse gefunden werden. Ueber die Wahrung des Besitzes müsse die Wahrung des Selbst treten, über die Treue zum Beruf, die Treue zur Berufung. "Wenn wir unser Selbst wahren, kann uns nichts enteignen" (Buber, M., 1933, S.15). Der Mensch, der so auf sein Schicksal antworten kann, ist wahrhaft frei. Buber erkannte das Schicksal der Juden damals als die Aufgabe, sich von den vergänglichen auf die ur-menschlichen Werte zu besinnen. Es war dies die Aufgabe, sich als Mensch zu bewähren.

Freiheit kann also niemals bedeuten, dass wir zu jedem Zeitpunkt tun und lassen können, was wir wollen. Das wäre Willkür. Ebenso wenig aber bedeutet Schicksal, dass wir in ein unentrinnbares Geschehen eingespannt sind. Das wäre Verhängnis. Beide, der willkürlich lebende und der an das Verhängnis glaubende Mensch, leben monologisch.

"Der willkürliche Mensch glaubt nicht und begegnet nicht. Er kennt die Verbundenheit nicht ... In Wahrheit hat er keine Bestimmung, nur ein Bestimmte von Dingen und Trieben, das er mit dem Gefühl der Selbstherrlichkeit, das heisst eben in Willkür vollzieht. Er hat keinen grossen Willen, nur die Willkür, die er dafür ausgibt" (Buber, M., 1923, S.73). Wenn man diesen Gedanken weiterführt, dann zeigt sich\*, dass der Willkürliche

---

\* Die Weiterführung dieser Gedanken stammt nicht von Buber,

den Sinn nur innerhalb des eigenen Handelns sieht. Mit dem 'Draussen' steht er nicht wirklich in Beziehung: Es redet aus ihm heraus, aber seine Rede ist nicht Anrede, ist Rede für sich, ist Monolog.

Ebenso monologisch - nur mit umgekehrtem Vorzeichen - ist der Glaube an das Verhängnis. Der Glaube an das Verhängnis ist nämlich das einzige, was einem wirklich zum Verhängnis werden kann, denn er lähmt die Kraft zur Umkehr: Da alles sowieso kommt, wie es kommen muss, erscheint es sinnlos, das eigene Verhalten zu ändern. Wer an den unabänderlichen Ablauf glaubt, der ordnet nur "das Nichts-als-geworden-sein".\* Die Gegenwart des Du, das Werden an der Verbundenheit ist ihm unzugänglich (Buber, M., 1923, S.70). Allen Sinn sucht er nur ausserhalb sich selbst, er steht mit dem 'Drinnen' nicht in Beziehung. Das Verhängnis widerfährt ihm, ohne dass er darauf antworten kann. Im Glauben an das Verhängnis entzieht sich der Mensch seiner Verantwortung.

Der freie Mensch dagegen nimmt sein Schicksal an, als Frage, die er - nicht passiv erleidend, sondern aktiv handelnd - beantwortet. So verantwortet er sein Schicksal, so wird er frei. Freiheit bedeutet, dass das Innen mit dem Aussen verbunden ist: "Dem Freien schaut, als Gegenbild seiner Freiheit das Schicksal entgegen. Es ist nicht seine Grenze, es ist seine Ergänzung; Freiheit und Schicksal umfassen einander zum Sinn" (Buber, M., 1923, S.65). Der freie Mensch weiss zugleich "ich bin anheimgegeben ... und ... es kommt auf mich an" (ebd. S.114).

---

sondern von mir. Sie scheint mir jedoch ganz im Sinne Bubers zu liegen.

\* Ganz ähnlich verhält es sich z.B. mit der Kontroverse, ob Intelligenz angeboren oder erworben ist. Ich meine, dass es doch nicht so sehr darauf ankommt, wieviel Prozent Intelligenz angeboren und wieviel erlernt sind, sondern vielmehr darauf, was einer aus seiner Intelligenz macht.



## 2. BUBERS VERHAELTNIS ZUR PSYCHOLOGIE

### 2.1. BUBERS BIOGRAPHISCHE BERUEHRUNGSPUNKTE MIT DER PSYCHOLOGIE

Bevor ich auf Bubers inhaltliches Verhältnis zur Psychologie eingehe, möchte ich kurz die biographischen Ereignisse darstellen, die ihn mit der Psychologie in Berührung gebracht haben. Leider sind die Informationen hierzu sehr spärlich. Sie müssen in Bruchstücken aus mehreren Quellen zusammengesucht werden.

Einen wichtigen Aufschluss bietet hier ein Gespräch, das Jochanan Bloch in den Jahren 1962 und 63 mit Martin Buber über dessen Verhältnis zur Psychoanalyse geführt hat (vgl. Bloch, J., 1977, S.300 ff.).

Aus diesem Gespräch geht hervor, dass Buber in seinen Studienjahren viel in psychiatrischen Kliniken gearbeitet hat: "In Berlin bei Mendel, in Leipzig bei Flechsig (der in Freuds 'Bemerkungen über einen autobiographischen Fall von Paranoia', G.W. VIII, eine Rolle spielt), in Zürich bei Bleuler; zudem im psychologischen Laboratorium von Wilhelm Wundt in Leipzig. Buber erinnerte sich an ein Streitgespräch mit Wundt in seinem fünften Semester, als er Wundt fragte, was denn das 'ist', 'die Psyche'. Schon damals meinte er, die Psyche sei reines Geschehen, naturwissenschaftlich nicht fassbar" (Bloch, J., 1977, S.301). Sein Einwand gegen die 'Versachlichung', gegen die Betrachtung des Menschen als Objekt stammt somit schon aus seiner Studienzeit. Er ging in die Kliniken, weil er ein Interesse am Kontakt mit den konkreten Individuen besass. Schon früh distanzierte er sich von der Bezeichnung "Krankheit" für Schizophrenie und Paranoia. Bereits damals war also der Grundstein gelegt für seine spätere Einsicht, dass es sich bei seelischen Leiden um Störungen im Bereich des "Zwischen" handeln müsse, um Beziehungsstörungen also.\*

---

\* Die persönlichen Wurzeln für Bubers Interesse an dem Phänomen der Begegnung sind in seiner Kindheit zu suchen: Seine Eltern

Lou Andreas-Salomé, eine gute Freundin von Freud, war die erste, die Buber der Psychoanalyse nahebringen wollte. Eine frühe Schülerin Freuds (seit 1911), wurde sie selbst Analytikerin und war in Beziehung mit dem Wiener Kreis der Psychoanalytiker. Es besteht kein Grund zu der Annahme, dass sie Buber für das psychoanalytische Denken gewinnen konnte; man weiss lediglich, dass "sie ihm den Plan, ein Buch gegen Freud zu schreiben, ausgedrückt habe" (Schaeder, G., 1972, Bd.1, S.94).

Während seines Studiums ging Buber einmal mit einem Schulkameraden, der Ringfetischist war, zu Krafft-Ebing. Dieser behandelte ihn erfolgreich mit einer Spezialmethode, "auf diesen Kranken hin". Buber erzählte dies, um zu illustrieren, "dass es keine feststehende Methode gebe" (Bloch, J., 1977, S.301).

---

hatten sich getrennt, als er vier Jahre alt war. Er wuchs in dem Landgut seines Grossvaters auf, bis er im Alter von vierzehn Jahren in das Stadthaus seines Vaters zog. Erst als erwachsener Mann - nun selbst schon Vater - sah er seine Mutter wieder.

In den autobiographischen Fragmenten (1960), denen er den Titel "Begegnung" gab, berichtet Buber selbst über die Bedeutung dieser frühen Lebenserfahrungen. Diesen kommt als frühen Kindheitserinnerungen (im Sinne Adlers) ein besonders hoher Stellenwert zu: In meinem vierten Lebensjahr stand ich einmal im Innenhof des grosselterlichen Hauses "mit einem um mehrere Jahre älteren Mädchen ... Ich kann mich nicht erinnern, dass ich zu meiner überlegenen Gefährtin von meiner Mutter gesprochen hatte. Aber ich höre noch, wie das grosse Mädchen zu mir sagt: 'Nein, sie kommt nicht zurück.' Ich weiss, dass ich stumm blieb, aber auch, dass ich an der Wahrheit des gesprochenen Wortes keinen Zweifel hegte. Es blieb in mir haften, es verhaftete sich von Jahr zu Jahr immer mehr meinem Herzen, aber schon nach etwa zehn Jahren hatte ich begonnen, es als etwas zu spüren, was nicht bloss mich, sondern den Menschen anging. Später einmal habe ich mir das Wort 'Vergegnung' zurechtgemacht, womit etwa das Verfehlen einer wirklichen Begegnung zwischen Menschen bezeichnet war. Als ich nach weiteren zwanzig Jahren meine Mutter wiedersah, die aus der Ferne mich, meine Frau und meine Kinder besuchen gekommen war, konnte ich in ihre noch immer zum Erstaunen schönen Augen nicht blicken, ohne irgendwoher das Wort 'Vergegnung', als ein zu mir gesprochenes Wort zu vernehmen. Ich vermute, dass alles, was ich im Lauf meines Lebens von der echten Begegnung erfuhr, in jener Stunde auf dem Altan seinen ersten Ursprung hat" (Buber, M., 1960, S.10/11).

In späteren Jahren erhielt Buber einmal Einblick in Traummaterial, das sowohl von einem Adlerschüler wie von einem Freudschüler interpretiert worden war. "Die gegensätzliche oder doch stark divergierende Interpretation des gleichen Materials hat bei Buber eine bleibende Skepsis hervorgerufen" (ebd. S.302).

Etwa 1903-1904 begegnete er Freud persönlich, den er ebenfalls wegen eines Freundes aufsuchte. Freud machte einen tiefen Eindruck auf ihn. Buber sagte über Freud: "Ihm war die Meeresstille der Seele eigen, ... eine ruhige Entschiedenheit und Ueberlegenheit. Mir ist es sonst nie so begegnet" (ebd. S.301).

In Zusammenhang mit Freud ist Bubers Bekanntschaft mit Viktor Tausk\* zu erwähnen. Tausk hatte Buber viel von sich erzählt und wurde von diesem stets 'mit Schonung' behandelt. Als Tausk jedoch einmal zu Freud kam, "sagte der ihm auf den Kopf zu: 'Sie sind ja eifersüchtig'. Buber sah darin einen Fehler und liess durchblicken, das könne auch im Zusammenhang mit Tausks Selbstmord stehen" (ebd.).

Aus Bubers Briefwechsel (Schaeder, G. (Hrsg.), 1972) geht hervor, dass sich Buber im Jahre 1928 mit dem Gedanken trug, eine Antwort auf Freuds damals vieldiskutiertes Werk "Die Zukunft einer Illusion" (1927) zu verfassen: "Ich hoffe bald einmal Zeit zu finden, auf die Freudsche Schrift zu antworten; ich habe es schon seit einer Weile vor, komme aber bisher nicht dazu" (Schaeder, G., 1972, Bd.2, S.322). Zu dieser Antwort ist es nicht gekommen.

Mit Jung sprach Buber im Jahre 1925 an der Internationalen Pädagogischen Konferenz in Heidelberg, wo er den Hauptvortrag "Ueber das Erzieherische" hielt. Buber hat sich vielerorts eher kritisch

---

\* Viktor Tausk war ein Psychoanalytiker im Kreise Freuds. Aus der Freud-Biographie von Ernest Jones ist zu entnehmen, dass Freud von Tausks Fähigkeiten eine hohe Meinung hatte "obwohl er ihn einmal 'ein wildes Tier' genannt hatte" (Jones, E., 1960, Bd.2, S.168). Tausks Selbstmord wird in dieser Biographie mit keinem Wort erwähnt!

über das Werk von C.G. Jung geäußert. Im Februar 1952 erschien in der Zeitschrift "Merkur" ein Artikel, in dem Buber u.a. Jungs Religionsverständnis angriff. Zwischen den beiden entwickelte sich eine recht polemisch geführte Auseinandersetzung, die im Maiheft des "Merkur" veröffentlicht wurde.\*

Bei einem Vortrag im Psychologischen Club in Zürich lernte Buber 1923 den Psychotherapeuten und C.G. Jung-Schüler Hans Trüb kennen. Die beiden Männer waren seitdem durch eine tiefe Freundschaft verbunden, in deren Lauf sie viel über Jung diskutierten. Als Ergebnis näherten sich die Gedanken Trübs immer mehr denjenigen Bubers an, so dass Trüb sich als erster bemühte, die Gedanken Bubers mit der Lehre C.G. Jungs zu verbinden. Von einer Annäherung Bubers an Jung ist nichts zu spüren.

Durch Trüb lernte Buber eine Reihe Schweizer Psychotherapeuten kennen, unter ihnen Ludwig Binswanger. Buber und Binswanger fanden grosse Übereinstimmung in ihren Gedanken. So schreibt Buber 1936 an Binswanger: "Die Anthropologische Kritik\*\* ... bietet endlich jene genaue Gerechtigkeit dar, die mir bisher Freud gegenüber gefehlt hat" (ebd. Bd.2., S.613). Binswanger wiederum schreibt 1952 an Buber, dass er im "Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre" die Grundtendenz wiedergefunden habe, mit der er von jeher psychotherapeutisch vorgegangen sei (ebd. Bd.3, S.303).

Im Jahre 1956 wurde Buber auf die Werke von H.S. Sullivan aufmerksam, für die er anerkennende Worte fand: "Die Bücher von Sullivan ... sind überaus anregend, und der praktische Hauptgesichtspunkt ist anscheinend dem meinen sehr nahe" (ebd. Bd.3, S.418).

---

\* Vgl. unten 2.2.3.

\*\* Vgl. Binswanger, L. 'Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie', Nederlands tijdschrift voor de psychologie en haar grensgebieden, Jg. 4, 1936, Nr.5/6.

1957 traf Buber mit Carl Rogers zusammen. Die Unterredung wurde protokolliert.\*

Betrachtet man Bubers biographische Berührungspunkte mit der Psychologie, fällt auf, dass er einerseits mit bedeutenden Psychologen seiner Zeit zusammengekommen ist und deren Hauptwerke gekannt hat. Andererseits haben ihn diese in seinem Denken wenig beeinflusst - es sei denn als Antireaktion. Wenn Buber zu psychologischen Themen Stellung nimmt, dann immer, um die psychologische Betrachtungsweise zu transzendieren. Seine Grundhaltung kommt in einem Brief aus dem Jahre 1956 zum Ausdruck: "Was hat die Anthropologie, wie ich sie verstehe, der Psychologie zu geben?" (ebd. Bd.3, S.413).

Abschliessend möchte ich die Richtungen der Psychologie erwähnen, mit denen Buber keine Berührung hatte.\*\* Voran aufzuführen ist hier die Individualpsychologie Alfred Adlers, die doch auffallende Parallelen zu dem Gedankengut Martin Bubers aufweist. Auch andere, modernere psychoanalytisch orientierte Autoren, deren Werke sich mit denen Bubers in Zusammenhang bringen lassen, erwähnt er nicht. Nennenswert sind hier vor allem Erich Fromm, den er eigentlich hätte kennen müssen\*\*\*, sowie Abraham Maslow und Viktor Frankl.

Es ist bemerkenswert, dass Buber, der in Jerusalem einen Lehrstuhl für 'Sozialphilosophie' bekleidete, von einer Entwicklung keine Notiz genommen hat, die sich im Deutschland der zwanziger und dreissiger Jahre angebahnt hatte. Gemeint ist die soziologisch ausgerichtete Psychologie, die Sozialpsychologie. Diese

---

\* "Dialogue between Martin Buber and Carl Rogers" in: Psychologia, 1960, 3, S.208-221.

\*\* Eine Verbindung Bubers zu den im folgenden aufgeführten Personen ist in keinem der gelesenen Schriften Bubers angemerkt. Man darf eine solche Verbindung deshalb mit ziemlicher Sicherheit ausschliessen.

\*\*\* Fromm hat in der von Buber herausgegebenen Zeitschrift "Der Jude" einen Artikel publiziert. Vgl. ausserdem einen Brief von Ernst Simon an Buber aus dem Jahre 1921 in: Schaeder, G., 1972, Bd.2, S.90.

beschäftigte sich mit Problemen, die in ihrem Inhalt denen Bubers sehr nahe standen. Unterschiedlich war die Sprachform und das angesprochene Publikum. Ich meine hier die frühe Gestaltpsychologie unter Max Wertheimer, die Psychologie der interpersonalen Beziehungen von Fritz Heider (deren Ursprung auf die zwanziger Jahre zurückgeht), die Feldtheorie von Kurt Lewin und die dann von ihm im amerikanischen Exil inspirierte Gruppendynamik. Bei diesen Wissenschaftlern handelte es sich allesamt um Juden, die, wie Buber, in Deutschland wirkten. Sie waren jedoch assimilierte Juden und bildeten einen eigenen Kreis. Buber hingegen bewegte sich in 'jüdischeren' Zirkeln. Nur so lässt sich verstehen, warum zwischen den beiden Gruppierungen kein wissenschaftlicher Austausch stattfand. Die Ähnlichkeit der Fragestellungen bringt den Gedanken nahe, dass der Thematik von Beziehung und Begegnung zu dieser Zeit eine zunehmende Bedeutung zukam.

Nach dem zweiten Weltkrieg entstand dann auch eine wahre Flut von Theorien, die das Wesen des Menschen mit seiner Fähigkeit zur Begegnung verbinden. Hier finden wir Ansichten, die sich mit denjenigen Bubers weitgehend decken, z.B. in der von R.D. Laing und D. Cooper begründeten Antipsychiatrie, in der Gestalttherapie von Fritz Perls, der Transaktionsanalyse von Eric Berne und - im weiteren Sinne - der modernen Kommunikationspsychologie. Buber konnte diese Theorien kaum kennen, denn sie wurden zum Teil erst nach seinem Tode bekannt. Ihre inhaltliche Nähe zum Gedankengut Bubers muss festgehalten werden.

## 2.2. BUBERS PSYCHOLOGIEKRITIK

In diesem Kapitel soll Bubers Kritik an der Psychologie<sup>\*</sup> behandelt werden, wobei ich mich auf seine expliziten Beanstandungen beschränken möchte. Buber selbst hat diese Kritik nie in einem systematischen Rahmen dargestellt. Er hat sie immer dort ange-

---

\* Hier ist anzumerken, dass Buber mit Psychologie immer die Vertreter der Tiefenpsychologie meint, und das sind für ihn in der Hauptsache Freud und Jung.

bracht, wo sie sich im Zusammenhang seiner Ausführungen ergibt. Deshalb muss man sie aus den Bruchstücken zusammenfügen, die er aus seinen sieben schaffensreichen Jahrzehnten hinterlassen hat.\*

Meines Wissens existieren lediglich vier Publikationen Bubers, die ausschliesslich psychologische Themen zum Inhalt haben. Diese sind: Der Entwurf zu einem Vortrag aus dem Jahre 1923 mit dem Titel "Von der Verseelung der Welt"\*\*; der Aufsatz "Heilung aus der Begegnung", welcher 1951 als Vorwort zu Hans Trübs gleichnamigem Buch erschien; die Notizen von einem Seminar an der School of Psychiatry in Washington aus dem Jahre 1957 mit dem Titel "Das Unbewusste" und schliesslich 1958 - als einziges Buch mit estrangig psychologischem Inhalt - "Schuld und Schuldgefühle"\*\*\*.

Zuerst sollen Bubers prinzipielle Einwände dargestellt werden, um diese dann anschliessend an konkreten Problemkreisen zu verdeutlichen.

### 2.2.1. Prinzipielle Einwände

Bubers grundsätzliche Einwände können aus zwei Blickwinkeln betrachtet werden: Erstens kritisiert er die psychologische Methode und zweitens die durch die Psychologie gewonnenen Erkenntnisse, d.h. deren Welt- und Menschenbild.

### Die psychologische Methode

Schon früh bemerkte Buber, dass die Methoden der Naturwissenschaft kaum dazu geeignet sind, einen Menschen zu verstehen und

---

\* Insgesamt hat Buber mindestens 883 Titel veröffentlicht! (vgl. Catanne, M., 1961).

\*\* Der Psychologische Club in Zürich wandte sich bald nach dem Erscheinen von "Ich und Du" mit der Bitte um einen Vortrag an Buber. Dieser "hatte als zweiten Titel zur Auswahl charakterischerweise 'Psychologie und Ontologie' vorgeschlagen" (Schaeder, G., 1972, Bd.1, S.94).

\*\*\* Aus Bubers Briefwechsel geht hervor, dass er für dieses Werk ursprünglich den Titel "Schuld und die moderne Psychologie" vorgesehen hatte. (Vgl. Schaeder, G., 1972, Bd.3, S.418)

ihm zu helfen. "Die Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode auf die Psychologie ... hat ... den edelsten Besitz der erkennen-den Menschheit zu zersetzen versucht: seine Ganzheit" (Buber, M., 1916, S.9). Die naturwissenschaftliche Methode kann nicht zur Ganzheit des Menschen führen, denn sie beruht auf einer Form der Wahrnehmung, die ihr Gegenüber als Objekt betrachtet. Die Naturwissenschaft bedient sich somit einer monologischen Art von Wahrnehmung. Das Wesen des Menschen aber ist dialogisch. Dem Menschen kann nur geholfen werden, indem man ihm dialogisch begegnet, und das beginnt bereits mit der Wahrnehmung.

Der dialogischen Art wahrzunehmen entspricht - in Bubers Terminologie - das Innwerden.\* Dieses definiert er so: "Eines Menschen innwerden heisst ... im besonderen seine Ganzheit als vom Geist bestimmte Person wahrzunehmen, die all seiner Aeusserung, Handlung und Haltung das erfassbare Zeichen der Einzigkeit aufprägt. Solch einInnwerden ist aber unmöglich, solange der andere mir das abgelöste Objekt meiner Betrachtung ist, denn ihr gibt sich diese Ganzheit und gibt sich diese ihre Mitte nicht zu erkennen" (Buber, M., 1953a, S.284).

Das Erkennen der 'Mitte' eines Menschen ist ein chassidisches Thema. Es geht mit der Notwendigkeit des ganzheitlichen Verstehens einher. Im 'Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre' führt Buber aus, dass "das Herauslösen von Teilelementen und Teilprozessen aus dem Ganzen stets der Erfassung der Ganzheit hinderlich ist" (1948, S.31). Ein Mensch kann nur durch ganzheitliches Innwerden verstanden und geheilt werden.

Mit dieser Begründung wehrt sich Buber gegen den "Analytismus" der modernen Psychologie. Mit der analytischen Methode behandelt die Psychologie den Menschen als zusammengesetzt und zergliederbar, "nicht das sogenannte Unbewusste allein, ... sondern auch den psychischen Strom selber, der in Wahrheit niemals als objektiv Bestehendes erfassbar ist" (Buber, M., 1953a, S.285).

---

\* Zur dialogischen Wahrnehmung siehe Kapitel 1.2.1.

Buber glaubt, dass die Psychologie mit ihrem Analytismus die Ganzheit des Menschen zersetzt.

Er befürwortet ein ganzheitliches Vorgehen, bei dem - wie in der analytischen Methode - jedes Einzelphänomen betrachtet wird. Dieses Einzelphänomen ist jedoch nicht so in den Mittelpunkt zu rücken, als ob alle anderen daraus abzuleiten wären. "Vielmehr muss an allen Punkten angesetzt werden, und zwar nicht einzeln, sondern gerade in ihrem vitalen Zusammenhang" (Buber, M., 1948, S.31). Buber hat mehrfach angemerkt<sup>\*</sup>, dass die Psychologie diese 'vitalen Zusammenhänge' meist vernachlässigt, zugunsten von "schematisch überschaubaren und überall wiederkehrenden Strukturen" (ebd.). Wer einen Menschen so auf vorgegebene Schemata zurückführt - diese mögen heissen, wie sie wollen (Sexualität, Minderwertigkeitsgefühl usw.) -, der betreibt "Reduktionismus". Er ist nicht imstande, den Menschen in seiner individuellen Ganzheit zu erkennen.

Analytismus und Reduktionismus sind für Buber die Merkmale der psychologischen Methode. Die Psychologie geht den Menschen monologisch an und ist deshalb unfähig, ihm in seinem wahren Wesen zu begegnen.

### Das psychologische Welt- und Menschenbild

Bubers Welt- und Menschenbild unterscheidet sich grundlegend von dem der Tiefenpsychologie. Seine Kritik fusst auf diesem Unterschied.

Buber versteht den Menschen primär als das gegenüberseiende Wesen. Er sieht den Menschen als 'Ich', dem die Welt als 'Du' gegenübersteht. Dieses Ich verwirklicht ihr Sein, indem es zu ihrem Gegenüber in Beziehung tritt. Deshalb geschieht das Wirkliche 'zwischen' der Welt und mir, und nicht 'in' mir. Jeder Versuch, den Menschen als für sich seiend, als geschlossenes System ver-

---

\* Siehe z.B. Buber, M., 1953b, S.18.

stehen zu wollen, muss daran scheitern, dass er das Wesentliche an der menschlichen Wirklichkeit ausser Betracht lässt: das Zwischen. Wir können das Wesen des Menschen nur verstehen, indem wir die Welt miteinbeziehen.

Das aber unterlässt die Psychologie in den Augen Bubers, indem sie das Wesen des Menschen als "psychisch" erklärt. Buber spricht von der "Verseelung der Welt". Die Psychologie verseelt die Welt, weil sie sich auf intrapsychische Zusammenhänge beschränkt. Die Psychologie beschäftigt sich ausschliesslich mit innerseelischen Konstrukten. Das aber verwehrt ihr den Blick auf das eigentlich Wesentliche, auf die Wirklichkeit der Beziehung. In Wahrheit nämlich weisen alle menschlichen Phänomene auf etwas den Einzelnen Transzendierendes hinaus: "Wenn auch eine grosse Anzahl von Phänomenen so erscheinen, als ob sie ausserhalb der Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen stehen, so sind auch diese Phänomene nur dynamisch aus dem Faktum der Beziehung entstanden und durch dieses Faktum verständlich" (Buber, M., 1923a, S.150).

Wer den Menschen nur von seiner Psyche aus versteht, der erkennt seine dialogische Natur, denn in der Seele gibt es keinen Dialog! Alles Intrapsychische ist monologisch: "Da grenzt eins ans andere, ein Gefühl wird durch das andere begrenzt ... Und es wird nicht besser, wenn man irgend eine andere Kategorie statt des Gefühls nimmt. Es wird nicht besser, wenn man etwa statt von Gefühlen von Vorstellungen oder Trieben spricht, ... als ob Trieb in der psychologischen Welt irgend etwas anderes wäre als das Streben nach Beseitigung eines Mangels, und als ob Mangel in dieser psychologischen Welt irgendwie fassbar wäre, anders als im Gegensatz zu einem Haben, einem Besitzen" (Buber, M., 1922, S.75). Haben und Besitzen aber sind monologische Beziehungsformen. (Vgl. Kap. 1.1.)

Indem die Psychologie den Menschen auf das Innerseelische beschränkt, reduziert sie ihn zu einem monologischen Wesen. Damit aber verallgemeinert sie etwas, was eigentlich nur ein Ausdruck menschlichen Unvermögens ist: den Mangel an wirklicher Begegnungsfähigkeit.

Im Denken Bubers bleibt für eine Psyche, die 'im' Menschen ist, kein Platz. Die Seele ist für ihn nichts anderes als die Beziehung des Menschen zur Welt. Sie ist reine Beziehung, also etwas, in das der Mensch eingefügt ist. Seele ist 'zwischen' den Menschen. Buber bezeichnet sie als das "brückenhafte Wesen" zwischen Mensch und Welt, als "reine Beziehungsfläche". Diese lokalisiert er aber nicht im Ich, sondern zwischen Ich und Du. Ganz im Gegensatz zu dieser Auffassung steht das psychologische Seelenverständnis: "Womit Psychologie sich befasst, das ist etwas von der menschlichen Weltbeziehung Herausgehobenes, Abgehobenes, es ist sozusagen der isolierte Anteil des Menschen, der so betrachtet wird, als ob er für sich bestünde, als ob er ein in sich geschlossener Apparat wäre, in dem man ... verschiedene Arten, verschiedene Gruppen von Phänomenen unterscheidet, die man in verschiedene Teilbezirke einteilt, Denken, Fühlen, Wollen und wie immer diese Dinge heissen mögen, an denen man verschiedene Empfindungscharaktere und dergleichen kennt, innerhalb der Sphäre der orientierenden Wissenschaft sicherlich von Interesse und von Bedeutung<sup>\*</sup>, für das, wovon wir sprechen, nicht unmittelbar wichtig" (Buber, M., 1922, S.102).

Auch mit dem psychologischen Verständnis des Ichs kann Buber nichts anfangen. Er sieht das Ich weder psychologisch noch erkenntnistheoretisch, denn für ihn ist es "nicht irgend etwas, was vom wirklichen Leben erst abstrahiert wird, sondern ... einfach (der Mensch), der zu sich 'Ich' und zu einem anderen, sei

---

\* Formulierungen wie diese erscheinen an mehreren Stellen in Bubers Werken (z.B. 1923a, S.155). Sie dürfen m.E. nicht darüber hinwegtäuschen, dass Buber die psychologische Auffassung vom Menschen für grundlegend falsch hält. Buber betont zwar immer wieder (z.B. 1952b, S.474), dass es nicht seine Angelegenheit sei, an psychologischen Thesen Kritik zu üben und dass er lediglich die Kompetenz der Psychologie auf das Psychische beschränkt wissen wolle, doch ist dies nicht so recht glaubwürdig, und zwar aus zwei Gründen: Erstens übt er direkte Kritik an psychologischen Thesen (s.o.), und zweitens verstösst eine solche Beschränkung der Psychologie auf das Innerseelische gegen Bubers eigenes Prinzip, dass der Mensch vom Intrapyschischen her weder verstanden noch geheilt werden kann.

es ein Mensch oder ein Stück Natur, ein Wesen oder ein Ding, ein Werk oder eine Tat, 'Du' sagt" (ebd.).

Trotz dieser unterschiedlichen Auffassung vom Wesen der Seele und des Ichs verwendet Buber die Begriffe 'Seele' und 'Ich' auch weiterhin in ihrer psychologischen Bedeutung. Das mag daran liegen, dass er seine theoretischen Ueberlegungen zu diesem Thema nicht weitergeführt hat.. Er zog es wohl vor, sich in konkrete Probleme zu vertiefen. Die wichtigsten sollen im folgenden dargestellt werden.

### 2.2.2. Vom Wesen der Schuld

#### Das Phänomen der Schuld

Buber glaubt, dass die Tiefenpsychologie das wahre Wesen der Schuld erkennt, indem sie diese als psychisches Problem behandelt: Freud und Jung haben die Schuld verseelet!

Aus der Sicht Bubers wird ein Mensch immer in einer konkreten Situation an einem wirklichen Gegenüber schuldig. Seine Schuld besteht im Verstoss gegen die menschliche Bestimmung: "Existentialschuld geschieht, wenn jemand eine Ordnung der Menschenwelt verletzt" (Buber, M., 1958, S.19). Diese Ordnung besteht aus der dialogischen Bezogenheit des Menschen. Wer zu dem ihm anvertrauten Stück Welt nicht Du sagt und sich somit der Verantwortung entzieht, der wird schuldig; schuldig am Gegenüber, an sich selbst, an der Situation, an der zielentfremdet gelebten Zeit. Schuld trifft das Sein selber. Das meint Buber mit Schuld im ontischen Sinne.

Den tiefenpsychologischen Schulen wirft er vor, dass sie eine solch ontische Schuld nicht kennen: Sie kennen lediglich das neurotische Schuld-"Gefühl".

Freud führte das Schuldgefühl zurück auf Vergehen gegen urzeitliches und modernes Tabu, gegen elterliche und gesellschaftliche Instanzen. Schuld war für ihn nur zu verstehen "als Auswirkungen der Angst vor Strafe und Rügen durch diese Instanzen, als Aus-

wirkungen der kindlichen Furcht vor dem Liebesverlust, oder aber, zumal wo es sich um eingebildete Schuld handelte, als ein libidinös geartetes Strafbedürfnis, als moralischer Masochismus, zu welchem der Sadismus des Ueber-Ich ergänzend hinzutritt" (Buber, M., 1958, S.13). Freud leugnete den ontischen Charakter der Schuld, "die Tiefe der Existentialschuld über alle blossen Tabuverletzungen hinaus, ... als er es unternahm, das Schuldgefühl genetisch zu relativieren" (ebd. S.15). Es gibt, laut Buber, bei Freud kein Schuldigwerden am Gegenüber, sondern nur ein Schuldgefühl 'im' Menschen.\*

Buber lehnt Freuds Genese des Schuldgefühls ab. Er glaubt nicht, dass das Gewissen nur eine Repräsentanz von äusseren Autoritäten ist. Vielmehr führt er die Existenz des Gewissens darauf zurück, dass der Mensch das Wesen ist, das distanzieren kann, "und zwar nicht bloss seine Umwelt, sondern auch sich selber, so dass er für sich zum abgelösten Gegenstand wird, über den er nicht nur 'reflektieren', sondern den er jeweils sowohl bestätigen als verwerfen kann. Das Gewissen ist dabei zwar inhaltlich vielfach von den Geboten und Verboten der Gesellschaft bestimmt ..., aber es selbst kann weder als eine Introjektion der einen oder anderen Autorität begriffen werden ... Die Tafeln des Sollens und Nichtsollens\*\*", unter denen dieser Mensch aufgewachsen ist und lebt, determinieren nur Konzeptionen, die im Bereich des Gewissens walten, nicht aber dessen Bestand selbst" (ebd. S.37).

- 
- \* Buber betont, dass er auch die Existenz von neurotischen Schuldgefühlen anerkennt. Seine Kritik zielt darauf ab, dass die Psychologie die existenzielle Schuld - das authentische Schuldgefühl - überhaupt nicht kennt. Er begründet diese Unterlassung wie folgt: "Für den Patienten ist es eine grosse Erleichterung, von seinen authentischen Schuldgefühlen auf eindeutig neurotische abgelenkt zu werden" (ebd. S.21).
- \*\* Das Gewissen definiert Buber als "die Fähigkeit und Tendenz des Menschen, innerhalb seines vergangenen und zukünftigen Verhaltens radikal zu unterscheiden zwischen zu Billigendem und zu Missbilligendem" (ebd. S.36). Dies ist eine rein pragmatische Definition. Das Gewissen hat nur die Funktion, das Handeln zu zensieren. Es ist auf die Wirklichkeit des Gegenüber ausgerichtet und nicht auf psychische Phänomene.

Buber glaubt an eine von elterlichen und sozialen Normen unabhängige Fähigkeit des Menschen, schuldig zu werden und Schuld zu erkennen. Das authentische Schuldgefühl ist für ihn Bestandteil der menschlichen Seinsweise. Damit aber betrachtet er die Freudsche Genese des Gewissens als widerlegt: "Schuld gibt es nicht, weil es Tabus gibt, sondern Tabus konnten geschaffen werden, weil der Mensch schuldig werden kann und es weiss" (ebd. S.18).

Auch in der Psychologie C.G. Jungs findet Buber keinen Platz für eine ontische Schuld, "es sei denn im Verhältnis des Menschen zu sich selbst, d.h. als Verfehlung gegen den Prozess der Individuation. In der Tat vernehmen wir in dem ganzen grossen Werke Jungs nichts von der Schuld als Tatsache im Verhältnis zwischen der menschlichen Person und der ihr lebensmässig anvertrauten Welt" (ebd. S.15). Besonders deutlich wird in diesem Punkt Bubers Vorwurf, die Psychologie - voran C.G. Jung - betreibe eine Verseelung der Welt.

### Die Verarbeitung von Schuld

Aufgrund seiner Kritik an der psychologischen Interpretation der Schuld bemängelt Buber auch deren Vorschläge zur Schuldverarbeitung. Der Analytiker sucht die Schuld 'im' Menschen, und das heisst für Buber, am falschen Ort. Denn die Schuld hat sich an einem Gegenüber ereignet. Sie kann deshalb nicht in der Person gefunden werden. Er lehnt alle Versuche ab, Schuld durch Kategorien der analytischen Wissenschaft wie Verdrängung und Bewusstmachung verarbeiten zu wollen. Es ist falsch, "die in der Analyse vorgefundenen Schuldgefühle von bestimmten Verborgenenheiten abzuleiten, sie auf solche zurückzuführen, sie als solche zu entlarven" (ebd. S.15). Die Psychoanalyse geht immer "hinter" die sichtbaren Phänomene, sie sucht im Unbewussten, anstatt sich mit den offensichtlichen "Lebenszusammenhängen" zu befassen. Freuds logischer Fehler, das Gewissen als Drängen einer übergeordneten inneren Instanz auf ein untergeordnetes Ich zu verstehen, hat Therapeuten und Patienten auf einen falschen Weg geführt. Diese wollen die Schuld in der Psyche ver-

arbeiten, sie wollen das Schuldgefühl im Menschen beseitigen, es auflösen, anstatt es in der konkreten Wirklichkeit am Gegenüber zu verarbeiten.

Wie aber können wir uns mit einer Schuld beschäftigen, die wir in der Vergangenheit auf uns genommen haben? Buber schlägt vor, dass wir dies in drei aufeinanderfolgenden Vorgängen vollbringen. Er nennt diese Vorgänge "Selbsterhellung", "Beharrung" und "Sühnung".

#### a) Selbsterhellung

Die Selbsterhellung hat eine Parallele in Recht und Glauben. Im Recht entspricht ihr das Geständnis, im Glauben das Sündenbekenntnis. Im Gegensatz zur Selbsterhellung werden diese jedoch immer vor einem Gegenüber abgelegt. Sie sind dialogische Handlungen. Die Selbsterhellung hingegen ist ein Akt, der weder dialogisch noch monologisch vollzogen wird. Sie geschieht in der "Urtiefe des Ich-mit-mir ... und eben dieser Raum ist es, der erhellt werden soll" (ebd. S.44).

Hier geht es darum, dass ein Mensch, der seine Schuld bereits als das, was sie ist, erkannt hat, deren Wesen und Sinn für sein Leben begreift. In der Selbsterhellung wird sich der Mensch darüber klar, was ihm seine Schuld ins Leben hineinsagt. Er erkennt die Bedeutung seiner Schuld für den Weg, den er im Leben beschreitet.

Die Selbsterhellung unterscheidet sich von der psychologischen Bewusstmachung. Der Analytiker will einen schuldhaften Tatbestand vom Unbewussten ins Bewusstsein überführen. Das aber hält Buber für einen Fehler, weil die Schuld, um die es hier geht (Existenzialschuld), gar nicht ins Unbewusste verdrängt worden ist. Sie kann - so Buber - gar nicht verdrängt werden, weil sie ja nicht "im" Menschen ist. Buber kann sich nicht vorstellen, dass man etwas, das sich in der Wirklichkeit am Gegenüber ereignet, ins Unbewusste verdrängen kann.

Schuldig werde ich immer an der Welt. Deshalb kann ich meine

Schuld nur verarbeiten, indem ich mein Verhältnis zur Welt er-  
helle. Ich muss meine schuldhaftige Tat mit meinem Leben in Be-  
ziehung bringen. So lege ich das existenzielle Geständnis ab,  
indem ich einsehe, dass ich eine solche Tat nur begehen konnte,  
weil ich in meinem Leben bisher den falschen "Weg" gegangen bin.

Diese Einsicht transzendiert das Wesen des Psychischen, weil  
sie nicht meine Seele betrifft, sondern mein Verhältnis zur  
Welt. Ich erkenne, dass es nun darum geht, dieses Verhältnis zu  
ändern. Dies ist jederzeit möglich, denn das Böse am Menschen  
ist ja "nicht eine Verderbnis der Seele, ... sondern des Weges"  
(Buber, M., 1952, S.30).

#### b) Beharrung

Wenn ich die Schuld auf diese Weise mit meinem Leben in Verbin-  
dung bringe, dann hat dies nichts mit Rückführung oder Analyse  
der Schuld zu tun, sondern mit einer "Vergegenwärtigung" des  
unreduzierten und unzerlegten Vorgangs. In der Vergegenwärti-  
gung bekomme ich zu wissen, dass ich, der ich ein anderer gewor-  
den bin, immer noch derselbe bin. Dann muss ich "in dem neu er-  
worbenen Wissen um die Identität der jetzigen mit der damaligen  
Person beharren" (Buber, M., 1958, S.41), auch wenn ich heute  
an einem anderen Platz bin als damals. Nur durch die Einsicht  
in die Identität dieser beiden Personen wird mir die belastende  
Vergangenheit zur Gegenwart. Dies ist wichtig, weil ich meine  
Schuld nur in der Gegenwart begleichen kann - die Vergangenheit  
kann ich nicht mehr beeinflussen. Vergangenheitsbewältigung kann  
nur in der Gegenwart stattfinden, und nicht in einer vergangen-  
heitsbezogenen Analyse.

#### c) Sühnung

Freilich gibt es für eine Existenzialschuld keine Wiedergutma-  
chung, so als ob die Schuld und ihre Folgen dadurch zurückgenom-  
men werden könnten. Aber man kann dem Menschen, an dem man  
schuldig wurde, gegenübertreten, ihm im Lichte der Selbsterhel-  
lung seine Schuld bekennen und ihm nach Vermögen helfen, die

Folgen der Schuldhandlung zu überwinden. Wo das nicht mehr möglich ist - weil der Betreffende z.B. nicht mehr am Leben ist -, da kann der Mensch "die verletzte Seinsordnung ... (durch aktive) Hingabe zur Welt wiederherstellen. Denn die Wunden der Seinsordnung können an unbestimmbar vielen anderen Orten geheilt werden, als an denen sie geschlagen wurden" (Buber, M., 1958, S.41).

Hier wird wieder Bubers Nähe zum Chassidismus deutlich: Die Schuld wird verarbeitet, indem der Mensch sich handelnd verantwortet, und nicht indem er sich mit innerseelischen Konflikten auseinandersetzt. Im "Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre" schreibt Buber: "Ja gesündigt, nicht gesündigt, was hat man im Himmel davon? In der Zeit, wo ich darüber grüble, kann ich doch Perlen reihen, dem Himmel zur Freude. Darum heisst es: Weiche vom Bösen und tue das Gute" (Buber, M., 1948, S.39). Die Sühnung ist ein Akt der Umkehr, ein Akt, in dem der Schuldige aus dem gewandelten Kern seiner Person ein neues Verhältnis zum Gegenüber verwirklicht.

Buber warnt ausdrücklich davor, diese Umkehr als psychischen Akt zu verstehen. Das wäre eine "irreführende Psychologisierung", denn die Umkehr geschieht nicht in der Seele, sondern in der Wirklichkeit. Sie geschieht "an der ganzen Person, und ... nicht im Verkehr des Menschen mit sich selbst, sondern in der schlichten Realität der Urgegenseitigkeit" (Buber, M., 1933, S.38). Nur wer auf seinem bisherigen Weg umkehrt, um fortan seinem jeweiligen Gegenüber dialogisch zu begegnen, nur der kann von sich sagen, dass er seine Schuld gesühnt hat.

### 2.2.3. Vom Wesen der Religiosität

Der Glaube nimmt eine zentrale Stellung im Denken Bubers ein. Das dialogische Prinzip ist ein zutiefst gläubiges, was rein äusserlich daran zu sehen ist, dass Buber für sein philosophisches Hauptwerk "Ich und Du" (1923) ursprünglich den Titel "Religion als Gegenwart" vorgesehen hatte. So spricht Buber des öfteren auch vom "gläubigen Humanismus". Damit ist gemeint, dass der Mensch das Göttliche in der Begegnung mit dem konkreten Du verwirklicht.

Mit diesem Glaubensverständnis muss sich Buber gegen das psychologische Religionsverständnis stellen. Letzteres beginnt für ihn mit Nietzsches Satz "Gott ist tot" und geht über Sartre, der sagt, dass Gott zu uns sprach und nun schweigt: "Wir berühren nur noch seinen Leichnam" (Buber über Sartre: 1952a, S.102). Buber merkt an, dass Sartre zwar vom Schweigen Gottes ausgehe, sich aber nicht frage, welcher Anteil an diesem Schweigen unserem Nichthören zukommt. Sartre habe die Bibel vernachlässigt, aus der hervorgehe, "dass der lebendige Gott ein nicht bloss sich offenbarender, sondern auch sich verbergender Gott ist" (ebd.). Nietzsche und Sartre hätten - kennzeichnend für das moderne Denken - die Fähigkeit eingebüsst, Gott zu hören. Daraus folgert Buber, dass der Mensch von heute nicht mehr in der Lage ist, die Zeichen Gottes zu vernehmen. So seien auch die Vertreter der Psychoanalyse unfähig, Gott wahrzunehmen. Deshalb sieht sich Buber veranlasst, die Psychologie in diesem Punkt scharf und zum Teil polemisch zu bekämpfen.

Aus seinen Briefwechseln entnehmen wir, dass sich Buber mit dem Gedanken trug, eine Antwort auf Freuds religionskritisches Werk "Die Zukunft einer Religion" (1927) zu verfassen. Zu dieser Antwort ist es jedoch nicht gekommen. Von einigen isolierten Äusserungen abgesehen, verfügen wir also über keine explizite Stellungnahme zu Freuds Religionsverständnis.\* Mit dem Religionsbild von C.G. Jung hingegen hat sich Buber in einem längeren Aufsatz, der 1952 in der Zeitschrift "Merkur" erschien\*\*, in-

---

\* Bubers generelle Einstellung geht aus dem folgenden Zitat hervor: "Dass ein auf seinem Gebiet so bedeutender Forscher wie Sigmund Freud sich entschliessen konnte, ein so völlig unwissenschaftliches, auf grundlosen Hypothesen haltlos gebautes Buch wie 'Der Mann Moses und die monotheistische Religion' (1939) zu veröffentlichen, ist verwunderlich und bedauerlich" (Buber, 1948a, S.7). Dennoch möchte ich im Folgenden zeigen, dass Freud einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis der Religion geleistet hat und dass dieser Beitrag durchaus mit Bubers Auffassung des Göttlichen vereinbar ist.

\*\* Jung hat in einem späteren Heft des Merkur auf Bubers Kritik geantwortet (Jung, C.G., 1952), und Buber hat auch zu dieser Antwort Stellung bezogen, ohne dass von einer Annäherung der Standpunkte die Rede sein könnte.

tensiv auseinandergesetzt. Bevor ich zu dieser Kritik Stellungnahme, möchte ich sie zusammenfassend wiedergeben.

Bubers Haupteinwand gegen Jungs Religionsverständnis fällt mit seiner grundsätzlichen Psychologiekritik zusammen: Die Psychologie verlege Phänomene, die in den Bereich des Ontischen gehören, in die Seele hinein. A.a.O. spricht Buber von einer "Verseelung der Welt". Analog könnte man hier von einer "Verseelung Gottes" sprechen. Buber weist auf eine solche Verseelung Gottes im Werk von C.G. Jung hin und zeigt auf, welche Folgen dies für den Glauben hat.

So bezeichne Jung das Göttliche als einen "autonomen psychischen Inhalt", als "psychologische Funktion des Menschen". Gott sei für Jung eine Funktion des Unbewussten und wer glaube, dass Gott 'für sich' existiere, der sei sich der Tatsache nicht bewusst, "dass die göttliche Wirkung dem eigenen Innern entspringt" (Buber, 1952a, S.112). Folglich glaubt Buber, dass Jung das Göttliche innerhalb des Menschen lokalisiert. Um diese Meinung zu unterstreichen, zieht er eine Mandala-Analyse Jungs heran: Mandalas seien "aus dem kollektiven Unbewussten stammende Darstellungen der Ganzheit ..., es seien vereinigende Symbole ..., deren Zentrum im allgemeinen - nach Jungs Interpretation als Sitz der Gottheit - besonders betont sei. Es gebe nun einzelne alte Mandalas und viele moderne, in deren Mittelpunkt keine Spur einer Gottheit zu finden ist; das auf den modernen Bildern deren Stelle einnehmende Symbol wird, wie Jung sagt, von den Urhebern dieser Mandalas als 'Zentrum in ihnen selbst' verstanden. 'Der Platz der Gottheit', erklärt Jung, 'scheint durch die Ganzheit des Menschen eingenommen zu werden'. Diese zentrale Ganzheit, die das Göttliche versinnbildlicht, nennt Jung ... das Selbst ... Man wird Jungs Ansicht ... treffen, wenn man sagt, dass nunmehr die Gottheit nicht mehr, wie in der bisherigen Menschheit, das menschliche Selbst ersetze. Der Mensch zieht die Projektion seines Selbst auf einen Gott ausserhalb seiner nunmehr zurück" (ebd. S.116).

Buber lehnt diese Gottesinterpretation strikt ab. Er kommt zu

dem Schluss, dass Jung, wenn er auch keine Aussage über die Existenz Gottes habe treffen wollen, in Wirklichkeit Gott ausgeschaltet habe. Für Buber nämlich bedeutet ein Göttliches, das entweder im Selbst oder in der Projektion steckt (wie Jung das betont), eine effektive Ausschaltung Gottes. In beiden Fällen wird das Göttliche ja zu einer Schöpfung des Menschen erklärt. Dadurch wird dem Menschen gleichzeitig die Möglichkeit genommen, sich auf ein Göttliches im Zwischen zu richten; "Er kennt den Unkenntlichen nicht mehr, er braucht nicht mehr vorzugeben, ihn zu kennen; an seiner Stelle kennt er die Seele oder vielmehr das Selbst" (ebd.). Er kann die Zeichen Gottes nicht mehr hören. In seiner Wirklichkeit gibt es keinen Gott. Für ihn ist Gott tot.

Dagegen freilich wehrt sich der gläubige Dialogiker. Eine Psychologie, die zu solchen Ergebnissen führt, hat in seinen Augen ihre Grenze überschritten: "Grob gesagt, ob die Psychologie auch versichert, 'keine Weltanschauung, sondern eine Wissenschaft' zu sein, sie begnügt sich nicht mehr mit der Rolle einer Interpretin der Religion; sie verkündigt die neue, die einzig noch wahr sein könnende, die Religion der reinen psychischen Immanenz" (Buber, M., 1952a, S.115).

Zu dieser Kritik möchte ich nun Stellung beziehen.

Ich bin der Meinung, dass man die gegensätzlichen Religionsauffassungen von Jung und Buber nur dann in ein sinnvolles Verhältnis zueinander bringen kann, wenn man sich deren jeweiligen Hintergrund vergegenwärtigt. Dann wird es möglich, die widersprüchlichen Aussagen als Polaritäten zu verstehen, die einander eher ergänzen als ausschliessen.

Jungs Auseinandersetzung mit dem Göttlichen fusst auf dessen egozentrischem Menschenbild (der Mensch soll in der Individuation zu sich selbst finden), während Buber von einem zwischenmenschlichen Verständnis ausgeht (der Mensch soll zum Du finden).

Jung ist in erster Linie Psychologe: "Die Wirklichkeit der Seele ist meine Arbeitshypothese" (Jung, 1952, S.470). Er betrachtet sein Gebiet als "Erfahrungswissenschaft", deren Aufgabe es nicht

sein kann, festzustellen, "inwiefern ein solcher seelischer Inhalt vom Dasein einer metaphysischen Gottheit bewirkt und bestimmt sei. Das ist Sache der Theologie, der Offenbarung und des Glaubens" (ebd.).

Buber ist in diesem Sinne kein Psychologe. Seine Arbeitshypothese ist nicht die Wirklichkeit der Seele, sondern die Wirklichkeit des Gegenübers. Für ihn gilt die Wirklichkeit des Zwischen. Sein Interesse gilt nicht der Erfahrung - "die Welt als Erfahrung gehört dem Grundwort Ich-Es zu" (Buber, M., 1923, S.12) - sondern der Beziehung. Während Jung, hier ganz in der Tradition Freuds, die Wissenschaft vom Glauben trennt, hält der gläubige Humanist Wissen(schaft) ohne Glauben für gegenstandslos (vgl. oben 1.2.4.).

Dem Psychologen Jung geht es um die psychische Realität, um das Gottesbild im Menschen und nicht um die wirkliche Existenz Gottes. Deshalb schreibt er auch in seiner Antwort auf Bubers Kritik: "Es ist merkwürdig, dass er (Buber) an meiner Behauptung, Gott könne nicht losgelöst vom Menschen existieren, Anstoß nimmt und sie für eine transzendente Aussage hält. Ich sage doch ausdrücklich, dass alles, schlechthin alles, was von 'Gott' ausgesagt wird, menschliche Aussage, d.h. psychisch sei. Das Bild, das wir von Gott haben oder uns machen, ist doch nie losgelöst vom Menschen" (Jung, 1952, S.471).

Buber hingegen ist es "um Gott selber und nicht bloss um unsere Gottesbilder zu tun" (Buber, M., 1930a, S.67). Ueberhaupt soll sich der Mensch kein Bild von Gott machen, weil ein solches Bild Gott zum Es macht. Mit einem Es aber kann der Mensch nicht in Beziehung treten. Als Es kann Gott nie 'wirklich' werden: "Alles, was in abstracto, was in der dritten Person vom Göttlichen ausgesagt wird, jenseits des Gegenübers von Ich und Du, ist nur Projektion auf die begriffliche, konstruierte Ebene" (Buber, M., 1929, S.31). Buber beschäftigt sich nicht mit solchen Konstruktionen, weder mit den Gottesbildern einer Religion noch mit den Mandalas von Individuen. Ihm geht es nicht um das Erkennen eines Gottes, sondern um den Glauben. Er will das Gött-

liche in der Begegnung mit dem konkreten Du verwirklichen; er will zu Gott 'Du' sagen. Buber will zu Gott im 'Zwischen' sprechen, während Jung sich für das Göttliche 'im' Menschen interessiert. Aus dialogischer Sicht bedeutet dies, dass Jung das Göttliche auf die Ich-Es Ebene beschränkt, während Buber das Göttliche in der Ich-Du Sphäre meint.

Beide Sphären sind aber eine Realität: Es gibt sowohl das Gottesbild im Menschen und dessen Projektion (monologisch) sowie den im Leben zu verwirklichenden Gott (dialogisch). Beide existieren aus gutem Grund. Besonders Freud hat ja gezeigt, wie der Mensch aus seiner Hilflosigkeit heraus einen Gott als 'erhöhten Vater' zu Hilfe ruft. Freuds Religionskritik ist durchaus berechtigt, denn es gibt ihn tatsächlich, diesen Gott als "Tröstungsversuch der infantilen Hilflosigkeit", als "Fortsetzung des Vaterkomplexes". Doch dieser Gott ist ein Götze; er ist in der Tat ein Ausdruck der menschlichen Seele. Wer auf diese Weise an Gott glaubt, der hat Gott 'verseelt'. Er hat Gott als Projektion und nicht als Gegenüber. Solange der Mensch Gott nur als Projektion des eigenen Selbst kennt, befindet sich Gott in ihm; er kennt Gott nur als Es. Einem Es aber kann man nicht begegnen. Deshalb gilt es - wie Jung sagt -, die Projektion zu erkennen und zurückzunehmen. Dann nämlich hat der Mensch einen Entwicklungsschritt getan: Er ist nicht mehr in seinem Selbst (bzw. der Projektion desselben) verhaftet und kann dem Göttlichen in seinem Leben unmittelbar begegnen. Er hat das Götzenbild der überlieferten Religion überwunden, so dass er den wirklichen Gott vernehmen kann.\*

---

\* In diesem Sinne kann auch Buber einer Religion, die sich auf ein Gottesbild stützt, wenig Gutes abgewinnen: "Wenn es nichts gibt, das uns so das Antlitz des Mitmenschen verstellen kann, wie die Moral, kann die Religion uns wie nichts anderes das Antlitz Gottes verstellen" (Buber, M., 1932, S.164/5).

#### 2.2.4. Vom Wesen des Unbewussten

Bubers Einstellung zur Psychoanalyse wird an seiner Haltung zum Unbewussten besonders deutlich. Seinen grundsätzlichen Einwand können wir aus dem folgenden Zitat entnehmen: "Freuds logischer Fehler, dem alle Schulen der Psychoanalyse folgten, lokalisiert das Unbewusste innerhalb der Person. So wird die Wirklichkeit mehr als eine psychische denn als eine zwischenmenschliche gesehen" (Buber, M., 1957, S.164). Ueberhaupt sträubt sich Buber, die Wirklichkeit intrapsychischer Phänomene anzuerkennen. Er hält den Glauben an eine psychische Realität für folgenscher. In einem Brief an den Jungschüler Hans Trüb schreibt er, die Psychologie wolle "durch die Fiktion der 'Welt in der Seele', also einer Welt, die mein-in-mir ist, die Möglichkeit des 'Lebens der Seele mit der Welt' ... verdecken" (Briefwechsel, Bd.III, S.118). Buber glaubt, dass eine Psychotherapie, sofern sie sich mit innerseelischem Material befasst, gezwungen ist, das 'Zwischen' auszuklammern, den Bereich also, den es eigentlich zu heilen gilt (vgl. Kap.3). Therapeut und Patient sollten am Sein selber tätig werden, und sich nicht mit einem Unbewussten befassen, das die Welt ausschliesst.

Dies gilt insbesondere für jene Manifestation des Unbewussten, in der die Welt völlig abgetrennt ist. Gemeint ist der Traum. Buber hält die Traumwelt für einen Sonderbereich, der dem wachen Menschen nicht zugänglich ist, weil wir den Traum an sich nie kennen. Wir verfügen lediglich über die 'gestaltende Erinnerung', d.h. über die Haltung des Wachen in bezug auf das Geträumte. Das Geträumte selber kennen wir nicht, so dass dem Wachen der eigentliche Sinn des Traumes verborgen bleiben muss. Aus diesem Grunde möchte Buber den Traum nicht in den Dienst der Therapie gestellt sehen. Um dies zu unterstreichen, greift er Sigmund Freud heftig an: "Was ist der Charakter der Verbindungen zwischen Elementen eines Traumes ...? Freud hat gar nicht den Versuch gemacht, sich mit diesen Dingen auseinanderzusetzen ... Wie wir alle wissen, gibt es im bewussten Leben eine ordnende Macht ... Nichts derartiges geschieht in Träumen. Sie haben ihre eigene Art von Kontinuität und Zusammenhang. Was

ist das Wesen dieses Unterschieds?" (Buber, M., 1957, S.167 f)

Wir müssen Bubers Aussage entgegenhalten, dass sich Freud mit diesen Problemen sehr wohl auseinandergesetzt hat! In seiner "Traumdeutung" (1900) zeigt er, wie die Elemente des Traumes durch bestimmte Mechanismen (z.B. Verdichtung, Verschiebung und Zensur) geordnet und verbunden werden. Zu der Behauptung, dass uns der eigentliche Sinn des Traumes verborgen bleiben muss, ist einzuwenden, dass die Deutung von Träumen doch bezweckt, die 'Traumarbeit' umzukehren, d.h. den Sinn des Traumes bewusst zu machen.

Buber jedoch hält überhaupt nichts von einer 'Bewusstmachung': "Wenn es das Ziel ist, etwas heraufzuholen, dann ist der Therapeut nur eine Art von Hebamme" (ebd. S.178).

Wirkliche Therapie aber muss eine Veränderung der Substanz bedeuten, einen Einfluss des Therapeuten; hier wird "vielmehr etwas ... geschaffen als nur heraufgeholt"\* (ebd. S.179). Dieser Tatsache hat auch Freud schon frühzeitig Rechnung getragen. Freud weist ausdrücklich darauf hin, "dass das Benennen des Widerstandes nicht das unmittelbare Aufhören desselben zur Folge haben kann" (Freud, 1914, S.215). Der Patient muss seine Konflikte in der Uebertragung 'durcharbeiten'. In der Beziehung zum Analytiker muss er sie wiederholen, so dass es gelingt, "allen Symptomen der Krankheit eine neue Uebertragungsbedeutung zu geben, seine gemeine Neurose durch eine Uebertragungsneurose zu ersetzen ..., die überall unseren Eingriffen zugänglich ist" (ebd. S.214). Wir sehen, die Konflikte des Patienten werden in der psychoanalytischen Therapie keineswegs nur heraufgeholt. Durch den deutenden Eingriff des Therapeuten werden sie entscheidend verändert.

---

\* Aus dieser Formulierung darf man schliessen, dass auch Buber nicht umhin konnte, die Existenz des Intrapsychischen anzuerkennen. M.E. wehrt sich Buber nicht so sehr gegen das Intrapsychische als solches wie gegen die Beschäftigung mit diesem.

Bubers konkrete Einwände zur Traumdeutung und Bewusstmachung können einer kritischen Prüfung somit nicht standhalten. Sie offenbaren seine vorurteilsbeladene Einstellung zur Psychologie - Jochanan Bloch spricht diesbezüglich von einer "Art motivierter Blindheit" (1977, S.300). Trotzdem gibt es aus dialogischer Sicht gewichtige Argumente gegen Traumdeutung und Bewusstmachung. Leider hat Buber diese Einwände nicht vorgebracht: Er beschränkt sich auf die Bemerkung, dass der Analytiker das Unbewusste seines Patienten nicht unmittelbar begreifen könne (Buber, M., 1957, S.163). Führt man diesen Gedanken weiter, so erkennt man, dass der Analytiker eine bestimmte 'Technik' anwenden muss, um das Unbewusste seines Patienten zu verstehen: Er muss die unbewussten Inhalte deuten. Dadurch entsteht eine therapeutische Situation, in der über das Unbewusste im Patienten gesprochen wird. Buber aber will nicht über den Patienten reden, sondern mit ihm. Die therapeutische Situation soll eine dialogische sein. Hier soll nicht über einzelne Vorgänge im Patienten gesprochen werden, sondern mit dem Patienten als ganze Person. Dem Unbewussten allein kann der Therapeut nicht begegnen: 'Du-sagen' kann er nur zu einer ganzen Person. Deshalb kann nie einer Seele allein geholfen werden. Geheilt werden kann nur der ganze Mensch im Zwischen.



### 3. PSYCHISCHE KRANKHEITEN AUS DIALOGISCHER SICHT

Im ersten Kapitel wurde das Wesen des Menschen als ein potentiell dialogisches dargestellt. Hier wurde gezeigt, dass der Mensch die Möglichkeit hat, seine Existenz zu verwirklichen, indem er die dialogische Grundhaltung einnimmt. Diese Grundeinsicht Bubers wurde anhand von fünf Erscheinungsformen des Dialogischen systematisiert.

Nun sollen diese Kategorien mit psychologischen Erkenntnissen verbunden werden, um das Wesen des psychisch Kranken aus dialogischer Sicht zu erhellen. Durch dieses Vorgehen könnten Bubers allgemein gehaltene Feststellungen zum Wesen der psychischen Krankheiten konkretisiert werden.\*

Bubers Verständnis der psychischen Leiden steht unter dem Leitsatz: "Die Krankheiten der Seele sind Krankheiten der Beziehung" (Buber, M., 1923a, S.155). Er lokalisiert die Krankheit nicht in der Psyche, sondern im 'Zwischen': "Nie ist eine Seele allein krank, immer auch ein Zwischenhaftes, ein zwischen ihr und anderen Seienden Bestehendes" (Buber, M., 1951a, S.144). Der psychisch Kranke verfehlt seine dialogische Bestimmung. Psychisch krank sein heisst nicht 'Du' sagen zu können. Ich möchte nun im einzelnen aufzeigen, wie sich diese Unfähigkeit zum Dialog in den erarbeiteten fünf "Erscheinungsweisen des Dialogischen" niederschlägt. Seelisches Leiden soll unter den folgenden fünf

---

\* Im Rahmen dieser Arbeit kann es nicht darum gehen, eine umfassende Psychopathologie aus dialogischer Sicht zu erarbeiten. Ich möchte lediglich versuchen, die systematisierten Kerngedanken Bubers auf einer konkreten Ebene mit der Psychologie zu integrieren. Damit soll der Weg für ein dialogisch-psychologisches Verständnis des psychisch Kranken geebnet werden.

Zudem möchte ich anmerken, dass ich mich hier auf eine Beschreibung des Krankheitszustandes beschränke. Eine dialogische Entstehungsgeschichte von psychischem Leiden steht in Kap. 5.2.3.

Blickwinkeln betrachtet werden: als Störung der Verantwortung, der Handlung, der Entscheidung, des Glaubens und des Lebens mit Schicksal und Freiheit.

### 3.1. STOERUNG DER VERANTWORTUNG

Verantwortung im dialogischen Sinn bedeutet, "dass wir auf das, was uns widerfährt, antworten... Der erste Schritt des Antwortens besteht im Annehmen des Gegenübers. Dieses Annehmen ist ein Akt der Wahrnehmung. Die dialogische Art wahrzunehmen nennt Buber 'innewerden' ..." (oben S.20). Wenn wir das Gegenüber annehmen, lassen wir uns von ihm ansprechen, so dass wir auf es antworten können. Wir treten mit ihm in Beziehung. In der monologischen Wahrnehmung lassen wir uns dagegen von dem Gegenüber gar nicht erst ansprechen. Anstatt es anzunehmen, wehren wir es ab. Indem wir es 'beobachten' oder 'betrachten', denken wir 'über' es nach, so dass es zu einem von unserem persönlichen Leben abgetrennten Gegenstand wird, der uns weder Schicksal zufügt noch Tat abfordert. Wir treten mit ihm nicht in Beziehung.

Im psychisch Kranken erkennen wir den Extremfall eines Menschen, der seinem Gegenüber nicht antworten kann. Dies ist - wie wir im einzelnen zeigen werden - immer darauf zurückzuführen, dass er sein Gegenüber nicht dialogisch wahrnimmt. Er kann es nicht annehmen, weil er es abwehren muss.

Die Psychoanalyse hat sich schon seit ihren Anfängen mit der 'Abwehr' befasst. Bereits in den neunziger Jahren stellte Freud vereinzelt Verbindungen zwischen Abwehr und Neurose her. 1926 verallgemeinerte er diesen Zusammenhang dann auf sämtliche neurotischen Symptome. In der Abwehr fand er "die allgemeine Bezeichnung für alle Techniken ..., deren sich das Ich in seinen eventuell zur Neurose führenden Konflikten bedient ..." (Freud, 1926, S.300/01). Aus seiner biologistischen Perspektive musste Freud die Abwehr noch als Schutz des Ichs gegen innerseelische Konflikte verstehen. Adler jedoch sprach schon seit 1911 von 'Sicherungskunstgriffen' im Dienste des Persönlichkeitsgefühls gegen äussere Bedrohung. Damit wollte er zeigen, dass sich die Abwehr nicht gegen innere, sondern gegen äussere Gefahren richtet. Anna Freud konnte dann zeigen, dass das Ich sowohl innere als äussere Gefahren abzuwehren hat. In ihrem Werk "Das Ich und die Abwehrmechanismen" (1936) wies sie darauf hin, dass beim

Neurotiker stets 'permanente Abwehrerscheinungen' auftreten: "Da diese Abwehrformen permanent geworden sind, ist es nicht mehr möglich, ihr Auftauchen und Verschwinden mit dem Auftauchen und Verschwinden der Triebansprüche und Affekte von innen und den Versuchssituationen und Affektanlässen von aussen her in Beziehung zu bringen" (Freud, A., 1936, S.28). Der psychisch Kranke ist ständig gezwungen, innere und äussere Reize abzuwehren, so dass seine Abwehrmechanismen geradezu zum "ständigen Charakterzug, zur 'Charakterpanzerung', wie Reich es nennt, geworden sind" (ebd.).

Diese Charakterpanzerung hält den Menschen davon ab, sein Gegenüber anzunehmen. Sie verhindert das 'Innewerden'. Auch Buber spricht von einem 'Panzer'. "Jeder von uns steckt in einem Panzer, dessen Aufgabe ist, die Zeichen abzuwehren. Zeichen geschehen uns unablässig, Leben heisst angeredet werden, wir brauchen uns nur zu stellen, nur zu vernehmen. Aber das Wagnis ist uns zu gefährlich, die lautlosen Donner scheinen uns mit Vernichtung zu bedrohen ..." (Buber, M., 1932, S.153). Wenn schon jeder Mensch in einem solchen Panzer steckt, dann gilt dies für den psychisch Kranken in verstärktem Ausmass, denn er muss die Innen- und Aussenwelt permanent abwehren. Damit aber wehrt er nicht nur die für ihn bedrohlichen Reize ab, sondern alle 'Zeichen' schlechthin, so dass er sich von der Mitwelt isoliert. Dem Gesunden im Schlaf nicht unähnlich, bleibt er ein einzelner.\*

Der psychisch Kranke tritt - in Adlers Worten gesprochen - einen Rückzug an. Gelenkt von einer 'privaten Vernunft' ist er 'ichhaft' und 'selbstbezogen'. Mit der Aussenwelt ist er nur mangelhaft oder in manchen Fällen gar nicht verbunden. Aus dieser Perspektive muss ihm jedes Gegenüber als ein von seinem persönlichen Leben abgetrennter Gegenstand erscheinen.

---

\* Freud hat auf die Ähnlichkeit zwischen Traum und Psychose hingewiesen. In beiden Zuständen regrediiert der Mensch (wenn auch in unterschiedlicher Weise) auf einen narzisstischen Zustand, in dem er nur von den eigenen Bedürfnissen beherrscht wird (vgl. Freud, S., 1917, S. 182 ff.).

Besonders schizophrene und depressive Patienten erfahren die Umwelt deshalb als "unwirklich, wie verschleiert, fremd und unvertraut" (zit. n. Scharfetter, 1976, S.128). Diese Unvertrautheit ist m.E. darauf zurückzuführen, dass sich der Kranke ausschliesslich in der Ich-Es Haltung befindet. In dieser Haltung aber hat der Mensch laut Buber keinen Anteil an der Welt (vgl. Buber 1923, S.12). Er steht mit dem Gegenüber in keiner gemeinsamen Situation. Das Gegenüber ist von ihm abgetrennt, und was immer es zu ihm sagt, 'sagt ihm nichts', 'spricht ihn nicht an'.\*

Scharfetter schreibt - ganz im Sinne des dialogischen Prinzips -, dass eine solche Entfremdung der Umwelt immer auch mit einer Entfremdung des Selbst einhergeht und dass sich diese Zusammengehörigkeit\*\* aus der Einheit vom Ich und seiner Welt ergibt (ebd. S.45 f.). Damit spricht er einen Grundsatz des dialogischen Menschenbildes an, denn "die Grundworte sind nicht Einzelworte, sondern Wortpaare" (Buber, M., 1923, S.9). Mit anderen Worten, unser Ich wird durch dessen Beziehung zur Welt geprägt, und die Welt kommt uns so vor, wie wir uns zu ihr verhalten. In beiden Fällen ist die Beziehung ausschlaggebend.

Wenn aber ein Mensch sein Gegenüber abwehrt, dann vernimmt er nicht, was dieses zu ihm spricht. Er kann ihm auch nicht antworten. Hier entsteht keine Beziehung.

---

\* Und weil er sich von ihm nicht ansprechen lässt, kann er es auch nicht realistisch einschätzen. Die Psychose ist nicht, wie Leslie Farber meint, "gleichermaßen ein Versagen an der Erkenntnis, der Urteilsfähigkeit und der Erfahrung der Es-Welt" (Farber, L., 1963, S.518), sondern in erster Linie ein Versagen an der Beziehung. Auch die Psychoanalyse führt letztenendes alle psychischen Störungen auf Beziehungskonflikte zurück.

\*\* Scharfetter spricht von einer gleichzeitigen 'Derealisation' und 'Depersonalisation'. Ein neurotisch-depressiver Patient sagt zum Beispiel: "Ich bin nur mehr ein Schatten ... ich spüre mich nicht mehr ... alles ist ferne und weit weg gerückt ... wie im Nebel" (Scharfetter, 1976, S.46).

### 3.2. STÖRUNG DES HANDELNS

Nun soll das Wesen des psychisch Kranken aus der Sicht seines Handelns betrachtet werden. Im vorangehenden Kapitel ("Störung der Verantwortung") wurde gezeigt, dass der psychisch Kranke sein Handeln nicht voll auf ein Du richtet, weil er sich auf sich selbst zurückzieht.\*

Im psychotischen Zustand ist die Regression so stark, dass sich der psychisch Kranke gänzlich in seine eigene Welt zurückzieht. So wird ihm beispielsweise im Wahn das 'Wähnen' völlig erlebnis- und handlungsbestimmend. Der Patient lebt nur in einer inneren Wirklichkeit; die Welt wird völlig ausgeklammert. Er kennt kein Du.

Beim neurotischen Patienten hingegen ist der Rückzug nicht so vollkommen wie beim psychotischen Patienten. Zwar verfügt der Neurotiker immer über Tendenzen, die der Begegnung ausweichen, gleichzeitig aber sind in ihm auch immer solche Strebungen vorhanden, die das Du bejahen. Alfred Adler hat diese Ambivalenz treffend als 'Ja,aber'-Haltung bezeichnet: "Die Stimmungslage des Neurotikers gestaltet sich zu einem 'Ja,aber'. Im 'Ja' steckt die Anerkennung des Gemeinschaftsgefühls, im 'Aber' der Rückzug und seine Sicherungen" (Adler, 1933, S.109/10). Wir erkennen, dass sich der Neurotiker in einem dauernden Widerspruch zu sich selbst befindet.

So erkennt man z.B. den Schizophrenen an seiner "Inkohärenz des Denkens, Handelns und der Affektivität, Ablösung von der Realität und Herrschaft eines Innenlebens..." (Laplanche und Pontalis, Bd.II, S.453). Aber auch in den Phobien der unterschiedlichsten Prägungen kombiniert sich "die zwingende Uebermacht der Befürchtung mit der (völligen, teilweisen oder zeitweiligen) intellektuellen Einsicht in ihre Unbegründetheit" (Scharfetter, 1976, S.209).

---

\* Dies wird allgemein anerkannt: Freud spricht von Regression und Narzissmus, Adler von Rückzug und Ichhaftigkeit, Buber von Rückbiegung und Egozentrismus.

Auch Buber macht derartige Widersprüchlichkeiten für Beziehungsstörungen verantwortlich: "Der Ursprung allen Konfliktes zwischen mir und meinem Mitmenschen ist, dass ich nicht sage, was ich meine und dass ich nicht tue, was ich sage" (Buber, M., 1948, S.34). Geprägt von einer 'zögernden Attitude' (Adler) ist der Neurotiker unfähig, 'Arbeit aus einem Guss' (Buber) zu vollbringen. In der chassidischen Lehre aber wird besonders gerügt, wenn einer "vordringt und wieder zurückweicht; das Hin und Her, der Zick-Zack Charakter des Tuns ist das Bedenkliche. Was der Flickarbeit gegenübersteht, ist die Arbeit aus Einem Guss. Wie aber vollbringt man Arbeit aus einem Guss? Nicht anders als mit geeinter Seele" (Buber, M., 1948, S.24).

Der psychisch Kranke kann nicht kohärent handeln, weil seine Seele nicht geeint ist. Die Einung der Seele aber ist - wie in Kapitel 1.2.3. gezeigt wurde - ein Vorgang der Entscheidung.

### 3.3. STOERUNG DER ENTSCHEIDUNG

In Absatz 1.2.3. wurde ausgeführt, wie sich das Dialogische als Entscheidung präsentiert. Dies sei kurz in Erinnerung gerufen: Buber knüpft an die talmudische Zweitrieblehre an, welche die Berufung des Menschen darin sieht, das Sein aus der Entzweiung von Gut und Böse zu führen. Der Mensch kann die Scheidung von Gut und Böse aufheben, indem er sich 'ent-scheidet'. Da der böse Trieb hier als die lebensnotwendige Kraft gesehen wird (während der gute Trieb die Richtung ist, welche sich in der Verbundenheit schlechthin äussert), beinhaltet die Entscheidung aus dialogischer Sicht keine Unterdrückung des bösen Triebs, sondern eine Verbindung des bösen mit dem guten Trieb. Entscheiden bedeutet, den bösen Trieb mit Richtung zu versehen, d.h. die Kraft des Menschen auf ein Leben in der Verbundenheit 'auszurichten'.

Diese Sichtweise hilft einen wesentlichen Aspekt des psychisch Kranken zu verstehen: Er ist unfähig, seine Kraft mit Richtung zu versehen, und muss seine Energie ausleben, ohne sie mit Verbundenheit auf ein Du zu richten. Deshalb ist er desorientiert und haltlos.\* So schreibt Schultz-Hencke über den haltlosen Menschen, dieser schwebe in der Welt "zwischen allen Dingen und Menschen, nichts stetig liebend, vieles hassend, alles haltungs-gemäss fürchtend. Und er fürchtet die Welt, in seinem Lebensgefühl so vollständig, so dauernd, unaufhörlich, dass er jeder engeren Beziehung ausweicht" (Schultz-Hencke, 1940, S.228). Der psychisch Kranke tritt mit seinem Gegenüber nicht in Beziehung, weil er seine Seele nicht geeint hat; seiner Energie fehlt das Ziel.

Hier drängt sich nun ein Vergleich zwischen Bubers Konzept der

---

\* Dies trifft auch auf die zwanghafte Persönlichkeit zu, die auf den ersten Blick an einem Uebermass an Halt zu leiden scheint (schliesslich weiss sie immer, was sie zu tun hat). In Wirklichkeit aber sind ihre Zwangsgedanken intrapsychisch ausgerichtet; ihnen fehlt die Orientierung auf das Du.

Zur psychopathologischen Bedeutung von Orientierungsstörungen siehe auch Scharfetter, 1976, S.79 ff.

Entscheidung und Freuds Modell der Libidoentwicklung auf: In seinem Modell der Libidoentwicklung zeigt Freud, wie der Mensch dazu heranreift, seine Kraft mit Richtung zu versehen: Im Laufe dieses Prozesses führt der Heranwachsende seinen Sexualtrieb aus der Richtungslosigkeit - der polymorph-perversen Anlage des Kleinkindes - über die verschiedenen Stufen bis hin zur genitalen Reife. Auf dieser Stufe hat er die Partialtriebe der vorangegangenen Stadien so geeint, dass diese nun unter dem 'Primat der Genitalität' stehen. Der Erwachsene ist nun fähig, eine angemessene Objektwahl zu treffen, d.h. die Gesamtheit seiner Triebregungen auf hierfür geeignetes Objekt zu richten.

Wird die Libidoentwicklung jedoch auf einer prägenitalen Stufe gehemmt, dann kann der Mensch auch als Erwachsener nur die dieser Stufe entsprechenden Partialtriebe ausleben: Er kann seine Triebe nicht geeint unter das Primat der Genitalität stellen. In ihm bleibt die infantile Libidoorganisation bestehen, so dass er seine Sexualität an einem Objekt ausleben muss, zu dem er keine volle Beziehung aufnehmen kann (er ist ja nicht als ganzer Mensch, sondern nur mit seinem Partialtrieb an dem Objekt interessiert). Seiner Libido fehlt die Richtung auf das Du.

Nun bleibt diese Richtungslosigkeit auch bei Freud keineswegs auf das Sexualverhalten beschränkt. Eine Störung in der Libidoentwicklung muss nicht unbedingt zu einer sexuellen Perversion führen. Sie kann sich auch in diversen Neurosen niederschlagen, die ja nichts anderes sind als der konvertierte Ausdruck von perversen Trieben: "Die Symptome bilden sich also zum Teil auf Kosten abnormer Sexualität; die Neurose ist sozusagen das Negative der Perversion" (Freud, S., 1905, S.74). Damit ist gesagt, dass beide, Perversion und Neurose, in einer mangelnden Psychosynthese begründet sind. Der Perverse und der Neurotiker haben es nicht geschafft, ihre Seele zu einen, d.h. ihre Triebe mit Verbundenheit auf ein Du zu richten. Für sie gilt, was oben über den Entscheidungslosen im allgemeinen geschrieben steht: "Seine Kraft entlädt sich ... willkürlich an einem beliebigen Objekt, ohne Verbundenheit; es entsteht keine Beziehung."

### 3.4. STÖRUNG DES GLAUBENS

Die Bedeutung des Glaubens für das dialogische Leben wurde ausführlich diskutiert (vgl. oben 28-31). Ebenso wurde Bubers Kritik am psychologischen Religionsverständnis herausgearbeitet (S.51 - 57). Wir wissen nun, dass der Glaube für Buber zur Begegnung gehört: "Er glaubt, sagte ich; damit aber ist gesagt: er begegnet" (Buber, M., 1923, S.73). Hierbei betont Buber das Öfteren, dass überlieferte Religionsgesetze und Rituale für ihn nicht den Glauben ausmachen. Für ihn zählt nämlich nicht der Glaube, "an den sich das Wort 'dass' knüpft, nicht jene wunderliche Mischform von Wähnen und Erkennen, sondern der Glaube, der mit dem Dativ konstruiert wird, der also, der Vertrauen und Treue bedeutet" (Buber, 1929, S.29).

Dem psychisch Kranken aber fehlt es genau an diesem Vertrauen. Im Wahn beispielsweise 'glaubt' die Person, 'dass' ihre Wirklichkeit die einzig richtige ist, während sie der Wirklichkeitsauffassung anderer Menschen nicht vertrauen kann. In Wahrheit glaubt der Wahnkranke nicht, sondern er 'wähnt'. Diesbezüglich schreibt Scharfetter, der Wahn sei "ein Wissen, kein vertrauensdes Glauben" (1976, S.142). Das eigentlich Krankhafte am Wahn ist somit nicht sein Inhalt, sondern "die aus der Gemeinsamkeit herausgerückte, verrückte Beziehung zum Mitmenschen und Mitwelt. Wahn ist eine Störung der Mitweltlichkeit des Menschen" (ebd. S.143). In der Privatwirklichkeit des Wahns sondert sich der Mensch von seiner Gemeinschaft ab: Er glaubt und vertraut seinen Mitmenschen nicht. Deshalb begegnet er ihnen nicht.

Dieser Sicht möchte ich eine weitere Dimension hinzufügen: Für Buber ist der Glaube stets mit Freude verbunden. Der wahrhaft gläubige Mensch vollbringt jede Handlung mit Freude. Er geht seinen Lebensweg in Hitlahawut ("die Inbrunst der Ekstase", vgl. oben, S.31). Sein Leben ist Freude im Dialog. Der psychisch Kranke aber kennt diese Freude nicht. So beklagen besonders depressive Patienten ihre allgemeine Lust- und Freudlosigkeit. Die Depression ist somit auch als Störung des Glaubens zu verstehen. Wenn man sich vergegenwärtigt, wie verbreitet die de-

pressiven Verstimmungen in unserer modernen Industriegesellschaft sind, dann kann man erkennen, dass das "Unbehagen in der Kultur" auch mit einer Krise des Glaubens zusammenhängt.

### 3.5. STÖRUNG IM LEBEN MIT SCHICKSAL UND FREIHEIT

In Kapitel 1.2.5. wurde gezeigt, dass das Schicksal dem dialogisch lebenden Menschen als Anrede dient, auf die er frei antworten kann. In ihrer Ergänzung gelebt, ergeben Schicksal und Freiheit den Sinn des Lebens. Der Mensch kann diesen Sinn auf zwei Weisen hintergehen: Er kann seiner Verantwortung ausweichen, indem er sein Schicksal als ein unentrinnbares 'Verhängnis' auffasst. Dann fehlt ihm die Freiheit, auf sein Schicksal zu antworten. Oder aber er kann die Existenz eines Schicksals verleugnen und so seine Freiheit verabsolutieren. Dann lebt er in 'Willkür'. Verhängnis und Willkür sind monologisch. Beide sind für das Verständnis des psychisch Kranken von Bedeutung.

Auch Freud befasste sich mit dem Glauben an das Verhängnis. Er sprach in diesem Zusammenhang von "Schicksalszwang". Damit wollte er zeigen, dass manche Menschen immer wieder auf äussere Fatalitäten stossen, als deren Opfer sie sich fühlen: "Man denke zum Beispiel an die Geschichte jener Frau, die dreimal nacheinander Männer heiratete, die nach kurzer Zeit erkrankten und von ihr zu Tode gepflegt werden mussten" (Freud, S., 1920, S.232). Freud erkannte, dass ein solches Schicksal nicht von aussen herbeigeführt wird, sondern dass die Person es selbst erzeugt: "Es macht den Eindruck eines dämonischen Zuges in ihrem Erleben, und die Psychoanalyse hat von Anfang an solches Schicksal für zum grossen Teil selbstbereitet und durch frühkindliche Einflüsse determiniert gehalten" (ebd. S.231). Im Glauben an das Verhängnis sieht Freud einen unbewussten Wiederholungszwang. Verallgemeinernd ausgedrückt, bedeutet dies, dass die Person immer wieder solche Situationen schaffen muss, in denen sie - wie als Kind, d.h. klein und hilflos - den anderen ausgeliefert ist. Solange sie auf diese Weise 'agiert', begegnet sie ihrem Gegenüber nicht dialogisch, zumal sie sich in ihrem Schicksalszwang immer ein Stück weit in ihrer Vergangenheit befindet. Eine Person, die das Verdrängte derart wiederholen muss, lebt psychisch in ihrer Kindheit, weshalb sie nie richtig gegenwärtig ist; sie ist nie

ganz 'da'\* . Begegnung aber braucht den ganzen Menschen, im Hier und Jetzt.

Im Glauben an das Verhängnis existiert für den Menschen nur der Zwang seines Schicksals. Er hat diesem Zwang nichts entgegenzustellen. Er sieht nur noch diesen Zwang, nicht aber seine Möglichkeit, auf das Schicksal zu antworten. Damit hat er seine eigene Konkretheit, sein 'Ich' (im dialogischen Sinn) ausgeschaltet.

Im Gegensatz dazu lebt der willkürliche Mensch so, als ob es kein Schicksal gibt, als ob er es nur mit sich selbst zu tun hätte. Damit verleugnet er die Konkretheit des 'Du'.

Letzteres gilt besonders für die sog. hysterischen Persönlichkeiten. Diese "streben nach Freiheit bis zur Willkür, bejahen alles Neue, ihnen ist die Möglichkeit die grosse Chance, und dementsprechend fürchten sie ... am meisten die unvermeidlich einschränkenden und festlegenden Seiten des Lebens, die wir als 'Realität' zu bezeichnen pflegen, an die wir uns anpassen, die wir annehmen müssen als Tatsache unserer Abhängigkeit von Lebensgesetzlichkeiten" (Riemann, F., 1961, S. 96/97).

Zusammenfassend könnte man sagen, das Zusammenspiel von Schicksal und Freiheit gehöre zum dialogischen, d.h. gesunden Menschen. Wo jedoch das Schicksal zum Zwang wird oder die Freiheit zur Willkür, da lebt der Mensch entweder ohne 'Ich' oder ohne 'Du', in beiden Fällen ohne Beziehung.

---

\* Buber hätte es wohl abgelehnt, in dieser Weise 'hinter' ein Phänomen zu schauen (vgl. Bubers Einwände zur tiefenpsychologischen Methode, oben 2.2.1., er möchte die Phänomene nur in ihrer Gegenwärtigkeit sehen. Ich meine, man könnte beides tun: Wenn man hinter ein Phänomen schaut, begreift man es besser in dessen Gegenwärtigkeit. Man kann doch mit einer Person gezielter in Beziehung treten, wenn man weiss, dass sie z.B. in ihrem Glauben an das Verhängnis nie ganz 'da' sein kann.



## 4. PSYCHOTHERAPIE AUS BUBERS SICHT

Im vorangehenden Kapitel wurde gezeigt, dass psychische Krankheiten mit einer Störung der dialogischen Grundhaltung gleichzusetzen sind. Beim psychisch Kranken liegt immer eine Störung von Verantwortung, Handlung, Entscheidung, Glauben und Leben mit Schicksal und Freiheit vor. Daraus definiert sich die Aufgabe des Therapeuten: Er muss seinen Patienten helfen, die dialogische Grundhaltung in diesen Aspekten zu verwirklichen.

### 4.1. DER ZADDIK ALS THERAPEUT

Buber hat an mehreren Stellen vereinzelte Hinweise zu therapeutischen Fragen hinterlassen. Diese meist ziemlich abstrakt gehaltenen Äusserungen lassen jedoch kein zusammenhängendes Bild von seiner Sicht der Psychotherapie erkennen. So erfährt der Leser beispielsweise, Heilung könne nur aus der Begegnung geschehen, der Therapeut habe seinen Patienten zu umfassen usw. Nirgends aber führt Buber aus, was er sich unter einer "Heilung aus der Begegnung" vorstellt. Diese eher abstrakten und unzusammenhängenden Gedanken möchte ich hier konkretisieren, um ein geschlossenes Bild von Bubers Sicht der Psychotherapie zu erhalten.

Dazu ist es nötig, Bubers Werk in seiner umfassenden Ganzheit zu ergründen, d.h. man darf sich nicht auf seine philosophisch ausgerichteten Werke beschränken, sondern muss auch seine Schriften zum Chassidismus\* in das Denken miteinbeziehen. Beide sind ja der Ausdruck desselben Mannes und beide sind geprägt von demselben Grundgedanken: dem dialogischen Prinzip.

In seinen chassidischen Schriften beschäftigt sich Buber ein-

---

\* vor allem: "Mein Weg zum Chassidismus" (1918), "Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre" (1948), "Die Erzählungen der Chassidim" (1949) und "Die chassidische Botschaft" (1952c).

gehend mit dem Verhältnis von Chassid und Zaddik.\* Hierbei fiel mir auf, dass der Zaddik in Bubers Darstellung auch mit eminent therapeutischen Aufgaben betraut war. Darüberhinaus erkannte ich, dass der Zaddik seinen Mitmenschen genau so geholfen hat, wie es Buber in anderen Zusammenhängen andeutungsweise auch für den Psychotherapeuten fordert. In Bubers Darstellung des zaddikischen Wirkens begann ich die Konkretion seiner abstrakten Ausführungen zur Psychotherapie zu sehen. Ich bin der Meinung, dass Bubers Haltung zur Psychotherapie wesentlich durch dieses Vorbild geprägt wurde, ohne dass sich Buber dieser Verknüpfung bewusst war. Folglich werde ich hier Bubers philosophische Beiträge mit seiner Darstellung des Zaddiks verbinden, um daraus das Bild eines dialogisch wirkenden Therapeuten zu erarbeiten. Vergleichende Bezüge zur Psychoanalyse sollen in den laufenden Text miteinbezogen werden.

Wenn man sich nun anschickt, aus Bubers Darstellung des Zaddiks\*\*

---

\* Wörtlich übersetzt bedeutet Chassid (hebr.) 'der Fromme'. Im Osteuropa des 18. und 19. Jahrhunderts war der Chassidismus eine mächtige jüdische Bewegung (vgl. Anm. oben S.28). Den Chassidim (pl.) ging es darum, Gott in ihrem Leben zu bewähren. Das bedeutete für sie wesentlich mehr als die Erfüllung von religiösen Normen und Geboten: Sie wollten das Göttliche in jeder Handlung verwirklichen. Ihr ganzes Leben war von dieser Lebensbehagenden Frömmigkeit geprägt.

Zaddikim (pl.) waren chassidische Rabbis, die ihren Ortsgemeinden als Führer vorstanden. Wörtlich übersetzt bedeutet Zaddik (hebr.) 'der Gerechte'. Damit ist jedoch kein Richter gemeint, sondern ein Mensch, der gemäss der chassidischen Lehre das Richtige tut. Der Zaddik war ein für alle sichtbares Vorbild der chassidischen Lebensform: "Heiligung des Weltlichen ist der zentrale Antrieb des Zaddiks" (Buber, 1952c, S.115). In seiner Gemeinde war der Zaddik eine zentrale Figur: Er war der vollkommene Helfer für die vielen Chassidim, die ihn täglich aufsuchten, um für ihre Leibes- und Seelennöte Hilfe zu erlangen. Gleichzeitig war er aber auch noch der Lehrer für die heranwachsenden Chassidim. Damit garantierte er die Uebergabe der chassidischen Lehre von Generation zu Generation.

Chassid und Zaddik sind ein Begriffspaar (ebenso wie Analytiker und Analysand). Ohne seine Chassidim hat der Zaddik keine Aufgabe. Ohne Zaddik fehlt den Chassidim die Bestimmung.

\*\* Ich halte mich im folgenden ausschliesslich an Bubers Darstellung des Zaddiks, weil nur diese sein dialogisches Denken wiedergibt. Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass Bubers Inter-

das Bild eines dialogischen Psychotherapeuten zu erarbeiten, so muss doch einschränkend darauf hingewiesen werden, dass sich das Lebensumfeld des Zaddiks nicht mit dem eines heutigen Psychotherapeuten vergleichen lässt. Der Zaddik lebte im Osteuropa des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts. Mit den Mitgliedern seiner Gemeinde war er lebensmässig, weltanschaulich und religiös verbunden. Für alle jederzeit erreichbar, war er der vollkommene Helfer in allen Angelegenheiten des täglichen Lebens, denn "der Mensch bedarf des Rats, der Aufrichtung, der Rettung. Aber all dessen bedarf er ja nicht in den Belangen der Seele allein... Er bedarf eines Helfers für Leib und Seele in einem. Dieser Helfer wird Zaddik genannt" (Buber, M., 1949, S.20 f.). Der Zaddik war die von allen Chassidim respektierte Autorität, und das vor allem, weil er die chassidische Lehre in seinem Leben zu verwirklichen wusste. Mit seiner Person verkörperte er das chassidische Prinzip.

Die chassidische Lehre ist in Bubers Darstellung eine zutiefst dialogische: Im Zaddik erkennt man das Beispiel eines dialogisch lebenden Menschen. Er war in erster Linie ein Mensch im Umgang mit Menschen. Er führte ein Gespräch. Deshalb ist er nicht als Priester oder Mönch zu verstehen, "der ein einst vollzogenes Heilswerk in sich erneuert oder seinem Geschlecht übermittelt, sondern ein Mensch ..., in dem die transzendente Verantwortung aus einem Bewusstseinsvorgang zur organischen Existenz wird" (Buber, M., 1952c, S.109/10). Der Zaddik hilft seinen Chassidim durch seine dialogische Existenz. Er heilt sie, indem er ihnen begegnet. Er vollbringt das, was Buber als einzig wahrhafte Therapie bezeichnet, nämlich die 'Heilung aus der Begegnung'.

Aus dem folgenden Zitat geht hervor, dass der Zaddik alle Er-

---

pretation des Zaddiks (wie des ganzen Chassidismus) keineswegs unumstritten ist. Vor allem wird Buber vorgeworfen, er habe 'seinen Existentialismus' in den Chassidismus hineininterpretiert. Buber stimmte diesem Einwand grundsätzlich zu, merkte aber an, dass jede Darstellung notwendigerweise Interpretation sei. (Vgl. Wehr, G., 1978, S.103-109 und Encyclopedia Judaica, Bd.7, S.1419 f.)

scheinungsformen des Dialogischen (vgl. Kap. 1.2. und Kap. 3.) anspricht: Zaddikim sind Männer, "die dem tausendfältig fragenden Blick des einzelnen Lebens standhalten, die dem zitternden Mund der bedürftigen Kreatur, der Mal um Mal von ihnen Entscheidung heischt, getreulich Antwort geben ... Das ist der Mensch, der die Tiefe der Verantwortung allstündlich mit dem Senkblei seines Wortes misst. Er spricht und weiss, dass seine Rede Schicksal ist ... Und dies ist es, was er an allen tut: er erhebt ihre Not, ehe er sie stillt. So ist er der Helfer im Geist, der Lehrer des Weltsinns, der Führer zu den göttlichen Funken" (Buber, M 1918, S.196). In der Begegnung zwischen Zaddik und Chassid geht es um Entscheidung, Verantwortung, Glauben, Handlung und um den Sinn des Lebens, der sich im Leben mit Schicksal und Freiheit offenbart. Hier werden alle Erscheinungsweisen des Dialogischen berührt.

Nun stellt sich die Frage, wie der Zaddik (als Inbegriff eines dialogisch arbeitenden Therapeuten) seinen Mitmenschen geholfen hat. Zur Beantwortung dieser Frage wird zunächst abgeklärt, welches die therapeutischen Voraussetzungen für eine heilende Begegnung sind (4.2.). Der eigentlich therapeutische Eingriff wird dann in Kapitel 4.3. vorgestellt, um diesen dann in 4.4. an einigen Beispielen aus Bubers "Erzählungen der Chassidim" zu veranschaulichen. Verbindungen zur psychoanalytischen Therapie werden in den laufenden Text integriert.

## 4.2. VORAUSSETZUNGEN FUER EINE HEILENDE BEGEGNUNG

### 4.2.1. Eine 'geeinte' Seele

Nur mit geeinter Seele\* können wir unserem Gegenüber unmittelbar begegnen. Dies gilt gleichermassen für den Zaddik, dessen heilende Wirkung Buber auf die "psychosynthetische Kundgebung einer ganzen, geeinten Seele" zurückführt (1952c, S.121). Nur eine geeinte Seele

---

\* Mit "geeinter Seele" meint Buber nichts Intrapsychisches, sondern dass der Mensch als Ganzes mit seinem Gegenüber in Beziehung treten kann. (Vgl. Bubers Def. der Seele, oben auf S.45).

ist fähig, einem kranken Gegenüber Halt und Mitte zu bieten.

Analog fordert auch Freud, der Analytiker müsse seine Seele 'geeint' haben. Schon 1910 schrieb Freud, jeder Seelenarzt könne in seinen Therapien nur so weit kommen, als es seine eigenen Komplexe und Widerstände erlaubten. Aus diesem Grunde forderte er, dass jeder Analytiker "seine Tätigkeit mit einer Selbstanalyse beginne und diese, während er seine Erfahrung am Kranken macht, fortlaufend vertiefe. Wer in einer solchen Selbstanalyse nichts zustande bringt, mag sich die Fähigkeit, Kranke analytisch zu behandeln, ohne weiteres absprechen" (1910, S.126/7).

Der Therapeut kann seinem Patienten nur helfen, wenn er in der Ueberwindung seiner eigenen Probleme erfolgreich war. Auch der Zaddik als 'vollkommener Helfer' muss sein Wissen um sich und die Welt stets von Neuem bewähren. Die Ueberzeugungen eines guten Therapeuten müssen - wie beim Zaddik - in dessen persönlicher Erfahrung verwurzelt sein, denn je nach ihren Wurzeln "entscheidet sich, was ihr an nährender Wirklichkeit zufließt, entscheidet sich ihr Wirklichkeitsgehalt - und von dem aus die Zuverlässigkeit ihres Wirkens" (Buber, M., 1953b, S.48). Zaddik und Psychoanalytiker haben gemeinsam, dass sie ihrem Gegenüber als 'geeinte' Menschen gegenübertreten.

#### 4.2.2. Ganzheitliche Wahrnehmung

Der Therapeut soll nicht nur isolierte Aspekte seines Patienten wahrnehmen, sondern den Menschen als Ganzheit. Er soll ihn dialogisch wahrnehmen. Bei der dialogischen Form der Wahrnehmung, dem 'Innewerden', weiss der Therapeut in diesem Moment nichts Einzelnes über seinen Patienten. Er ordnet ihn nicht ein. (Vgl. oben, S.17) Gegenteilig verhält es sich bei der monologischen Wahrnehmung, dem 'Beobachten': "Der Beobachter ist gespannt, sich an einem Gegenstand so viele Züge wie möglich einzuprägen." (Buber)

In diesem Sinne hält auch Freud nichts von einem 'Beobachten' des Patienten. Der Analytiker habe "sich nichts besonders merken

zu wollen, und allem, was man zu hören bekommt, ... 'gleichschwebende Aufmerksamkeit' entgegenzubringen. Man erspart sich auf diese Weise eine Anstrengung der Aufmerksamkeit ... und vermeidet eine Gefahr, die von dem absichtlichen Aufmerken unzertrennlich ist. Sowie man nämlich seine Aufmerksamkeit absichtlich anspannt, beginnt man auch unter dem dargebotenen Materiale auszuwählen, man fixiert das eine Stück besonders scharf, eliminiert dafür ein anderes und folgt bei dieser Auswahl seinen Erwartungen oder Neigungen" (Freud, S., 1912, S.171/2). Auch Freud lehnt somit eine objektivierende (Ich-Es) Haltung des Analytikers ab.\* Deshalb will er auch keinen Fall wissenschaftlich bearbeitet wissen, solange die Behandlung noch nicht abgeschlossen ist. Der Erfolg würde darunter leiden. "Dagegen gelingen jene Fälle am besten, bei denen man wie absichtslos verfährt, sich von jeder Wendung überraschen lässt und denen man immer wieder unbefangen und voraussetzungslos entgegentritt" (Freud, S., 1912, S.174). Auch Freud verlangt vom Therapeuten, dass dieser seinen Patienten ganzheitlich und unmittelbar wahrnimmt. Folglich könnte man Freuds Wahrnehmungstechnik der 'gleichschwebenden Aufmerksamkeit' mit Bubers 'Innewerden' gleichsetzen.

#### 4.3. DER THERAPEUTISCHE EINGRIFF

Wenn der Chassid den Zaddik um Rat fragt, dann steht dieser in der Verantwortung. Zunächst verhält er sich so wie der Psychoanalytiker: Er nimmt sein Gegenüber mit geeinter Seele ganzheitlich wahr. (Vgl. 4.2.) Damit sind die Voraussetzungen für die Verantwortung erfüllt.

---

\* Anhand des Experimentes von Rosenhan (1973) könnte gezeigt werden, welche die Folgen einer objektivierenden Ich-Es Haltung sein können: In den USA liessen sich 8 normale Personen in verschiedene psychiatrische Kliniken einweisen, weil sie "Stimmen gehört" hätten. Nach der Aufnahme verhielten sie sich wie sonst. Während die anderen Patienten die Verstellung sofort durchschauten, diagnostizierte das Personal diese Personen als eindeutig schizophren. Eine Krankenschwester, die einen der Simulanten beim Verfassen von Notizen 'beobachtete', schrieb in einen ihrer täglichen Berichte: "Patient beschäftigt sich mit Schreiben."

Nun muss der Therapeut auf das Innegewordene eingehen, er muss es beantworten. Hierbei unterscheidet sich der Zaddik grundlegend vom Psychoanalytiker. Der Zaddik will nicht hinter die manifesten Gedanken gelangen und diese auf unbewusste Elemente zurückführen. Ihm ist es vielmehr um die "Vergegenwärtigung des unreduzierten und unzerlegten Vorgangs zu tun" (Buber, M., 1952, S.58). Der Zaddik bringt den Menschen nicht dazu, aufzudecken, was in ihm vorgeht; er lehrt ihn vielmehr den 'Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre' zu gehen. Buber versteht den praktischen Unterschied zwischen chassidischer Lehre und Psychoanalyse dahingehend, "dass der Mensch hier gar nicht als Objekt der Untersuchung behandelt wird, sondern aufgerufen wird, sich 'zurechtzuschaffen'" (Buber, M., 1948, S.31). Der Zaddik will den Menschen dazu bringen, auf seinem bisherigen Weg umzukehren, um fortan das Dialogische zu verwirklichen.

Die Umkehr beginnt, wie oben auf S.27 gezeigt wurde, mit der 'Selbstbesinnung'. Hierbei handelt es sich jedoch um keinen introspektiven Vorgang, denn der chassidische Mensch befasst sich nicht mit innerseelischen Phänomenen. Er bemüht sich vielmehr zu klären, wo er - als ganze Person - auf seinem Weg der Verwirklichung steht. Hier geht es nicht um eine psychische, sondern um eine ontische Wirklichkeit.

Der Zaddik leitet seine Behandlung also damit ein, dass er den Menschen zur Selbstbesinnung auffordert. Dazu stellt er gewöhnlich eine Frage, wie etwa: "Wo bist du?" oder "Was hast du bisher getan, um dein Menschsein zu verwirklichen, und was kannst du weiterhin dazu tun?" Mit einer solchen Frage führt der Zaddik den Menschen aus seinem 'Versteck', das er sich zurechtgelegt hat, "um nicht Rechenschaft ablegen zu müssen, um der Verantwortung für sein Leben zu entgehen" (Buber, M., 1948, S.10/11).

Diese Frage des Zaddiks offenbart eine geschickte Behandlungstechnik: Indem der Zaddik eine Frage stellt, fordert er sein Gegenüber zu einer Antwort auf. Er zieht ihn zur Verantwortung. So wird der Ratsuchende ermutigt, die Verantwortung für sein Schicksal zu übernehmen. Hier zeigt sich die heilende Wirkung

des Gesprächs, die Wirkung von Frage und Antwort.

Die Selbstbesinnung ist inhaltlich wertvoll, weil sie den Menschen dazu bringt, sich selbst zu sehen, aber "nicht das selbstverständliche Ich des egozentrischen Individuums, sondern das tiefe Selbst der mit der Welt lebenden Person" (Buber, M., 1948, S.34/35). Die Person kommt zu der Einsicht, dass ihr 'Ich' nur Bestand hat, wenn es auf ein 'Du' gerichtet ist. Nun weiss sie, wo sie steht und was sie zu tun hat.

Trotz dieser Einsicht ist sie noch nicht zum dialogischen Leben fähig. Dazu muss sie noch ihre Seele einen, und das heisst für Buber, sie muss sich entscheiden.\* Bei diesem Prozess hilft ihr der Zaddik.

Nun kann man nicht die Seele selbst einen. Man kann sie nicht zum Objekt machen wie ein leibliches Organ, denn das Psychische ist "reines Geschehen, naturwissenschaftlich nicht fassbar". (Oben, S.35) Um die Seele zu einen, muss der Mensch am Geschehen, d.h. am Verhalten ansetzen. Die Einung der Seele kann nur an einer konkreten Situation vollzogen werden, und an der dialogischen Verwirklichung dieser Situation muss gearbeitet werden.\*\* Die Einung der Seele vollzieht sich in vielen kleinen Schritten, denn "jedes Werk, das ich aus geeinter Seele tue, wirkt auf meine Seele zurück, wirkt in die Richtung auf neue und höhere Einung hin" (Buber, M., 1948, S.26/27). Wenn der Chassid also seinen Zaddik fragt, was er in einer konkreten Situation tun soll, dann muss ihm der Zaddik so antworten, dass er diese Situation nach dem Gespräch dialogisch bewältigen kann.

---

\* Vgl. "Das Dialogische als Entscheidung" (oben 1.2.3. und "Störung der Entscheidung" (3.3.).

\*\* Dies möchte ich mit der folgenden chassidischen Geschichte illustrieren: "Ein junger Mann gab dem ... (Rabbi) einen Bittzettel, darauf stand, Gott möge ihm beistehn, damit es ihm gelinge, die bösen Triebe zu brechen. Der Rabbi sah ihn lachend an: 'Triebe willst du brechen? Rücken und Lenden wirst du brechen, und einen Trieb wirst du nicht brechen. Aber bete, lerne, arbeite im Ernst, dann wird das Böse an deinen Trieben von selbst verschwinden.'" (Buber, M., 1949, S.500)

Dabei muss er vermeiden, die Entscheidung für den anderen zu treffen. Er sagt nur soviel, "bis du dich allein weiterzuwagen vermagst; er tut nichts statt deiner, was du schon selber zu tun erstarkt bist; er nimmt deiner Seele keinen Kampf ab, den sie selber bestehen muss, um ihr besonderes Werk in der Welt zu vollbringen" (Buber, M., 1949, S.21). Diese Gedanken hat Buber auch auf die psychotherapeutische Situation übertragen. Der Therapeut soll dem Patienten nicht seine eigene Meinung "auferlegen", sondern die in ihm (dem Patienten) naturhaft vorhandene dialogische Grundhaltung "erschliessen".\* Eine solche Erschliessung gelingt "nicht durch Belehrung, sondern durch Begegnung, durch existentielle Kommunikation zwischen einem Seienden und einem Werden-Könnenden" (Buber, M., 1953a, S.287).

Fassen wir das bisher Gesagte kurz zusammen: Der Therapeut soll seinem Patienten von Ich zu Du begegnen. Er soll mit ihm weder 'über' seine Seele reden, noch 'hinter' das Erinnernte gelangen. Statt dessen soll er dazu beitragen, dass sich der Patient den unreduzierten und unzerlegten Vorgang vergegenwärtigt. Aber auch belehren soll er ihn nicht; er darf ihm die Entscheidung nicht vorwegnehmen.

Doch nun stellt sich die eigentliche Kernfrage: Worin besteht der therapeutische Eingriff, der diesen Anforderungen entspricht? Was muss der Therapeut eigentlich tun? Meines Wissens hat sich Buber zu diesem Problem nicht konkret geäußert. Seine Überlegungen bleiben völlig abstrakt. Trotzdem könnte in Bubers Schriften eine konkrete Antwort auf diese Frage gefunden werden.

Man kommt auf diese Antwort, indem man Jochanan Blochs Metaüberlegungen zu Bubers Denk- und Sprachstil auf die therapeuti-

---

\* Auch 'Auferlegung' und 'Erschliessung' sind, wie aus der folgenden Geschichte hervorgeht, chassidische Grundsätze, die Buber auf die Psychotherapie übertragen hat: Nach dem frühen Tode eines Rabbi sagte dessen Nachfolger in der Trauerpredigt, "Gott habe ihn vorzeitig entrückt, weil seine bekehrende Wirkung auf die Menschen so heftig war, dass sie ihnen die freie Wahl benahm, auf die alles ankommt" (Buber, M., 1949, S.46).

sche Situation überträgt: Im letzten Teil seines Buches "Die Aporie des Du" (1977) nennt Bloch Buber einen "therapeutischen Denker par excellence" (S.295), weil dieser seine Schriften als Postulate verfasst habe, mit denen er an seinen Leser direkt appelliere.\* Buber habe nämlich erkannt, dass dem Menschen geholfen werden könne, indem man an ihn appelliert. "Es muss an den Menschen appelliert werden", schreibt Bloch, "da das 'Heil', das ihm zukommen soll, gar nicht in seinem Bewusstseinsbereich liegt. Daher muss es ihm zugerufen werden" (S.296) Der Appell ist keine Anleitung, die einen bestimmten Weg vorzeichnet, sondern eine Aufforderung, die lediglich die Kundgabe des Ziels beinhaltet. Er ist ein Versprechen, "aber in seiner Unergründlichkeit zugleich bedrohlich, stets hat er von der Art der Zumutung und Bedrängnis, wiewohl er gerade in dem Wegfall der Anleitung voraussetzt, dass dem Angerufenen von sich aus, als sein Ur-eigenes, die Bewegung auf das Ziel hin möglich sei. In der Verborgenheit, so sagt es der Appell, 'weiss' der Angerufene, um was es geht" (Bloch, J., 1977, S.298).

Während sich Bloch darauf beschränkt, den Appell als Element in Bubers Denk- und Sprachstil aufzuzeigen, möchte ich darauf hinweisen, dass der Appell auch ein wichtiger Bestandteil des chassidischen Gesprächs ist.\*\* Hier sei an Bubers Satz erinnert, in der chassidischen Lehre werde der Mensch aufgerufen, sich zurechtzuschaffen. (Siehe oben, S.81) Aus Bubers "Erzählungen der Chassidim" kann man eindeutig entnehmen, dass der Zaddik seine Mitmenschen geheilt hat, indem er an sie appellierte. Deshalb könnte man folgern, dass Buber den Appell im Auge hatte, als er von einer "Heilung aus der Begegnung" sprach.

---

\* Vgl. Anmerkung zu Bubers Sprachstil auf S.19.

\*\* Ich nehme an, dass Buber den Appell intuitiv aus dem chassidischen Gedankengut entlehnt und in sein eigenes Schaffen übernommen hat.

#### 4.4. BEISPIELE

In diesem Kapitel möchte ich die theoretischen Ausführungen zum therapeutischen Eingriff bildhaft ergänzen. Anhand von vier Beispielen aus Bubers "Erzählungen der Chassidim" möchte ich veranschaulichen, wie sich eine therapeutische Situation aus der Sicht Bubers gestalten kann. Jedem Beispiel füge ich eine Erläuterung bei, die auf den dialogischen Hintergrund des therapeutischen Eingriffs hinweist. Nach diesen Ausführungen wird das Kapitel mit einem zusammenfassenden Kommentar und einer vergleichenden Betrachtung der Klienten-zentrierten Beratungssituation abgerundet.

Einschränkend sei angemerkt, dass Buber seine chassidischen Geschichten nicht unter dem therapeutischen Gesichtspunkt niedergeschrieben hat; sie beinhalten deshalb kein im engeren Sinne therapeutisches Material. Trotzdem glaube ich, an ihnen aufzeigen zu können, was Buber meint, wenn er - ohne je konkret zu werden - von einer 'Heilung aus der Begegnung' spricht.

##### Beispiel 1: "Die Welt annehmen" \*

"Ein Chassid Rabbi Mosches von Kobryn war sehr arm. Er beklagte sich einst beim Zaddik über die Not, die ihn im Lernen und Beten behindere. 'In dieser unsrer Zeit', sagte Rabbi Mosche, 'ist die grösste Frömmigkeit, über alles Lernen und Beten, wenn man die Welt annimmt, wie sie steht und geht'" (Buber, M., 1949, S.637).

##### (i) Erläuterung zum Inhalt

Der Zaddik geht davon aus, dass sich der Sinn des Lebens nur im Leben 'mit' der Welt offenbart. Lernen und Beten können lediglich dazu beitragen, den Menschen auf die Möglichkeit eines Lebens mit der Welt hinzuweisen. Der wahre Glauben aber besteht nicht darin, sich mit Gott zu befassen, sondern darin, das Gött-

---

\* Die Titel der Geschichten stammen von Buber.

liche im Leben zu verwirklichen.\* Der dialogisch lebende Mensch kann sein Schicksal als Frage 'annehmen' und darauf aktiv handelnd antworten. So ergänzen sich Schicksal und Freiheit zum Sinn.\*\*

#### (ii) Erläuterung zur Behandlungstechnik

Der Zaddik appelliert an seinen Chassid. Er gibt ihm keine Anleitung, (sagt ihm also nicht, was er wie tun soll), sondern gibt ihm zu verstehen, was die 'grösste Frömmigkeit' ist. Mit diesem Hinweis stellt er einen für beide gültigen Bezugsrahmen her. Er spricht den Chassid so an, dass dieser die Konsequenzen selber ziehen kann: Der Chassid kann nun entscheiden, was er tun will.

#### Beispiel 2: "Weinen und Lachen"

"Ein Mann bekannte einst dem ... (Zaddik) eine Sünde und berichtete ihm weinend, wie er Busse getan habe. Der Zaddik lachte. Der Mann redete weiter, was er noch zu tun gedenke, um seine Schuld zu sühnen; der Zaddik hörte nicht auf zu lachen. Der Mann wollte noch etwas sagen, aber das Lachen verschlug ihm Stimme und Atem. Entsetzt starrte er den Zaddik an. Da geschah ihm, dass auch die Seele den Atem anhielt und nun vernahm, was in der Tiefe spricht. Er erkannte, wie nichtig all sein büsserisches Treiben gewesen war, und erfuhr die Umkehr." (Buber, M., 1949, S.576).

#### (i) Erläuterung zum Inhalt

Der Zaddik weiss, dass eine Busse, die nicht zur Umkehr führt, bedeutungslos ist. Wer sich immerfort mit seiner Schuld befasst, nimmt sich die Kraft zur Umkehr. In der chassidischen Lehre aber kommt es einzig darauf an, den richtigen Weg zu gehen: Der

---

\* Vgl. 1.2.4. ("Das Dialogische als Glauben") und 3.4. ("Störung des Glaubens").

\*\* Vgl. 1.2.5. ("Das Dialogische als Leben mit Schicksal und Freiheit") und 3.5. ("Störung des Lebens mit Schicksal und Freiheit").

Chassid soll seine Kraft nicht mit Reue verschwenden, sondern durch seine Einsicht zu einem gewandelten Verhältnis zur Welt gelangen.\* Dazu gehört auch, der Welt in Freude zu begegnen.

#### (ii) Erläuterung zur Behandlungstechnik

Der Zaddik redet mit dem Mann nicht 'über' dessen Schuld. Ihn interessiert auch kein eventuell "neurotisches" Schuldgefühl, denn Gefühle sind 'im' Menschen. Auch hinterfragt er nicht, was den Mann dazu gebracht haben könnte, die Sünde zu begehen. Statt dessen appelliert er direkt an ihn: Er lacht ihn an und zeigt ihm so, dass die Freude an der Welt über aller Busse steht. Mit seinem Lachen unterbricht er die monologischen Schuldbewältigungsversuche des Mannes und hält ihn an, innezuwerden. Der Zaddik handelt als ganze Person, von Ich zu Du. Er bringt seine Meinung unverhohlen zum Ausdruck.

#### Beispiel 3: "Eine Heilung"

"Ein Enkel Rabbi Schlomos erzählte: 'Zu einem Zaddik kam ein Mann, dessen Seele hatte sich in eine Wirrnis unheimlicher Anwandlungen verwickelt, die man gar nicht niederschreiben kann... So kam er zu meinem Grossvater, just in der Stunde, da er die Chanukkalicter ansteckte und dabei Psalmen sprach, wie es sein Brauch war. Der Mann blieb stehn und hörte zu. Mein Grossvater sprach weiter, ohne sich umzusehen. Als er aber zu den Worten kam: 'Und er entriss uns unsern Bedrängern', wandte er sich zum Gast, klopfte ihm auf die Schultern und fragte: 'Glaubst du, dass Gott uns aller Bedrängnis entreissen kann?' 'Ich glaube', sagte jener. Von Stund an war er aller Anwandlungen ledig.'" (Buber, M., 1949, S.428)

#### (i) Erläuterung zum Inhalt

Der Zaddik geht hier von der dialogischen Wirklichkeit des Glaubens aus. Wer glaubt, der kann der Welt vertrauen und sich zu ihr hinwenden.\*\* Er bleibt nicht in der monologischen Haltung (den Anwandlungen) stecken.

---

\* Vgl. 2.2.2. ("Vom Wesen der Schuld").

\*\* Vgl. 1.2.4. ("Das Dialogische als Glauben") und 3.4. ("Störung des Glaubens").

### (ii) Erläuterung zur Behandlungstechnik

Der Zaddik wirkt hier auf dreifache Weise, erstens durch sein Beten, d.h. durch sein "Sein"; zweitens bestätigt und ermuntert er den Chassid, indem er ihm auf die Schultern klopft - er nimmt ihn als Mensch an -; drittens richtet er eine Frage an ihn: Damit stellt er sein Gegenüber in die Verantwortung. Der Mann kann sich nun entscheiden. Er eint seine Seele, indem er sich zum Glauben entscheidet. Sein Vertrauen in die Welt ist wieder hergestellt.

### Beispiel 4: "Der gefällige Traum"

"Ein ehrsüchtiger Mann kam zu Rabbi Bunam und erzählte ihm, sein Vater erscheine ihm im Traum und spreche: 'Ich gebe dir kund, dass du zum Führer bestimmt bist.' Der Zaddik nahm die Erzählung schweigend hin. Bald darauf kam der Mann wieder und berichtete, der Traum habe sich wiederholt. 'Ich sehe', sagte Rabbi Bunam, 'dass du zur Führerschaft bereit bist. Kommt dein Vater noch einmal, so antworte ihm, du seist bereit zu führen, aber er möchte nun auch den Leuten erscheinen, die von dir geführt werden sollen.'" (Buber, M., 1949, S.752)

### (i) Erläuterung zum Inhalt

Der Traum spielt sich im Menschen ab.\* Der Zaddik weiss, dass diese monologische Erfahrung nicht ausreicht, um die Wirklichkeit im Zwischen zu bewältigen: Das Gefühl, zur Führerschaft bereit zu sein, macht noch keinen Führer aus.

### (ii) Erläuterung zur Behandlungstechnik

Im Gegensatz zu einer psychoanalytischen Traumdeutung geht der Zaddik nicht auf den latenten Inhalt des Traumes ein. Er befasst sich nicht mit dem "Wunsch" des Chassids, Führer zu werden. Er spricht mit ihm nicht 'über' das Geträumte, denn er will ihm nichts 'bewusst' machen.\*\* Stattdessen spricht er den anderen unmittelbar an, wobei er annimmt, was ihm dieser sagt. Er behält

---

\* Vgl. 2.2.4. ("Vom Wesen des Unbewussten").

\*\* Vgl. 2.2.4. ("Vom Wesen des Unbewussten").

dessen Bezugsrahmen bei und erweitert diesen mit seiner eigenen Meinung (dass es zur Führung Geführte braucht). Indem er die Wirklichkeit seines Gegenübers annimmt, umgeht er auch dessen Widerstand.

#### Zusammenfassender Kommentar zu den Beispielen

Die obigen Beispiele haben die Unmittelbarkeit des zaddikischen Handelns aufgezeigt. Er spricht mit seinen Chassidim nicht 'über' das, was sie ihm erzählen, er versucht auch nicht, 'hinter' den manifesten Inhalt zu gelangen. Er will nicht Teilelemente aus dem Ganzen herauslösen und diese auf tieferliegende Phänomene zurückführen.\* Ihm geht es vielmehr um die "Vergegenwärtigung des unreduzierten Vorgangs", so dass er an allen Punkten gemeinsam ansetzt, "in ihrem vitalen Zusammenhang".

Sein Ausgangspunkt ist die konkrete Situation im Hier und Jetzt, wobei sein therapeutisches Handeln - wie aus den Erläuterungen hervorgeht - in Form und Inhalt auf der chassidischen Lehre beruht. Hier erkennen wir ein zugleich chassidisches und dialogisches Prinzip, und zwar die Einheit von Lehre und Leben. Der Zaddik verwirklicht die chassidische Lehre in seinem Leben. Sein heilender Eingriff ist ein Ausdruck der verwirklichten Lehre, seine Wirkung "das Erzeugnis eines persönlichen Daseins, in dem ... die erneuerte Beziehung zur Wirklichkeit sich verkörpert. Das Dasein ist nicht auf diese Wirkung gerichtet, es ist nur eben, wie es ist, und darum wirkt es, was es wirkt. Und wohl deutet es sich selber in einer Lehre aus, ... aber es intendiert damit nicht sich selber, sondern die Wahrheit. Beide zusammen, das Dasein und die es ausdeutende Lehre, bringen das Heilmittel zur Wirkung" (Buber, M., 1952c, S.72).

Wir sehen, der Zaddik ist kein berufsmässiger Therapeut. Die Menschen kommen zu ihm, weil er so ist, wie er eben ist, und damit kann er ihnen helfen. Aus diesem Grunde bezeichnet Buber

---

\* Vgl. Bubers Einwand zur psychologischen Methode (Analytismus und Reduktionsismus) in 2.2.1.

sein Dasein auch als ein "naives", d.h. "ein Dasein, das ganz auf seinen Gegenstand gerichtet ist; es kann nicht ein 'reflexives' sein, das heisst eins, das sich mit seinen eigenen Problemen befasst. Es kann aber auch kein theoretisches sein, das heisst eins, das den Gegenstand auf den es gerichtet ist, dadurch erfassen will, dass es von der Wirklichkeit abstrahiert. ... Es kann nur ein vitales Dasein sein, das unmittelbar mit der Wirklichkeit lebt" (Buber, M., 1952c, S.72/73).

Der Zaddik handelt als Person, von Ich zu Du. Er ist das gegenüberseiende Wesen schlechthin. Seine heilende Wirkung beruht auf der "partnerischen Haltung von Person zu Person", die Buber in "Ich und Du" als die einzig wahrhaft therapeutische Haltung bezeichnet (S.155 ff.). Für seine Mitmenschen ist er als ganze Person 'da'. Darin unterscheidet er sich grundsätzlich vom Psychoanalytiker.

## 5. DIALOGISCHE PSYCHOTHERAPIE HEUTE

### 5.1. DAS DIALOGISCHE PRINZIP IN DER PSYCHOTHERAPIE

#### 5.1.1. Zaddik und Chassid, Therapeut und Patient

In Kapitel 4 wurde anhand des "chassidischen Helfens" umrissen, wie sich Buber eine "Heilung aus der Begegnung" vorstellt. Die Prinzipien dieses Heilungsansatzes sollen nun in einen konkreten psychotherapeutischen Rahmen gestellt werden. Es soll gezeigt werden, wie eine "Heilung aus der Begegnung" in der heutigen Psychotherapie verwirklicht werden könnte. Dies ist ein insofern schwieriges Unterfangen, als man die Begegnung von Zaddik und Chassid nicht ohne weiteres auf die Beziehung von Therapeut und Patient übertragen kann.

Der Zaddik konnte sich nämlich auf die beiderseitige Verwurzelung in der chassidischen Lebens- und Glaubensgemeinschaft stützen. Bei seiner "Heilung aus der Begegnung" konnte er auf religiös-weltanschauliche Grundüberzeugungen bauen, die auch von seinem Gegenüber geteilt wurden. Aus dieser "Wurzelgemeinschaft" (Buber) schöpfte der Zaddik seine heilende Kraft: Er motivierte den Chassid zu einer veränderten Haltung, indem er ihn zur Verwirklichung der chassidischen Lebensweise aufforderte.

Ganz anders in der Psychotherapie: Therapeut und Patient sind isoliert lebende Individuen, die nur zum Zwecke der Therapie zusammenkommen. Der Psychotherapeut kann sich nicht von vornherein auf die vermittelnden Werte einer gemeinsamen Lebens- und Glaubenswelt stützen. Statt dessen muss er von Anfang an die Person des Patienten in den Mittelpunkt der therapeutischen Situation rücken. Er zielt nicht auf die Verwirklichung der chassidischen Lebensweise hin, sondern auf die 'Selbstverwirklichung' des Patienten. Der Psychotherapeut weist die Menschen auf "den Bezirk hin, in dem sie selber von Zeit zu Zeit, in Stunden, wo einer ganz allein mit sich ist, die Erkrankung in jähren Schmerzen verspüren: auf das Verhältnis des Einzelnen zu seinem eigenen Selbst"

(Buber, M., 1953b, S.63). Um dieses Werk zu vollbringen, ist der Psychotherapeut auf psychologisches Wissen und Können angewiesen. Sein "Bezirk" (s.o.) ist die Psyche des Menschen. Folglich könnte man sagen, dass psychologisches Wissen und Können hier die weltanschauliche Gemeinsamkeit der chassidischen Begegnung ersetzen müssen. Die Grundzüge des chassidischen Helfens können auf die Psychotherapie also nur übertragen werden, wenn man sie aus ihrer jüdisch-orthodoxen Verankerung löst. So sollen nun die Grundzüge des chassidischen Helfens in einer säkularisierten Form mit psychologischen Methoden verbunden werden. Dabei stellt sich zunächst die Frage, welche psychotherapeutischen Ansätze geeignet sein könnten, um das dialogisch-chassidische Heilungskonzept in die therapeutische Praxis umzusetzen.

#### 5.1.2. Psychologische Schulen und das dialogische Prinzip

Hierfür gibt es mehrere Möglichkeiten. Man denke etwa an die Individualpsychologie Alfred Adlers, die mit ihrer Betonung des Gemeinschaftsgefühls den zwischenmenschlichen Aspekt in den Vordergrund stellt, oder an die Kommunikationspsychologie, die (wie Buber) psychische Störungen nicht 'innerhalb' des Individuums, sondern 'zwischen' den Menschen lokalisiert. Aus diesem Grunde sehen Watzlawick et al. in "Kommunikation und Existenz zwei untrennbare Begriffe" (Watzlawick et al., 1969, S.240). Einen ähnlichen Standpunkt vertritt die von R.D. Laing und D. Cooper begründete Antipsychiatrie: "Unless we begin with the concept of man in relation to other men ... and unless we realize that man does not exist without his world ..., we are condemned to start our study of schizoid and schizophrenic people with a verbal and conceptual splitting that matches the split up of the totality of the schizoid being in the world" (Laing, R.D., 1959, S.19/20).

Auch zwischen der Daseinsanalyse und dem dialogischen Prinzip lässt sich eine Verbindung herstellen. So schreibt Ludwig Binswanger: Der Daseinsanalytiker "wird den Kranken ... nicht zu seinem Objekt machen, gegenüber sich selbst als einem Subjekt,

sondern wird in ihm dessen Daseinspartner sehen. Das Verbindende zwischen beiden Partnern wird er demnach nicht nach Analogie des Kontaktes zwischen zwei elektrischen Batterien als 'psychischen Kontakt' bezeichnen, sondern als Begegnung auf dem, wie Martin Buber sagt, 'Abgrund des Daseins'... Auch das, was wir seit Freud Uebertragung nennen, ist im daseinsanalytischen Sinne eine Weise der Begegnung. Denn Begegnung ist ein Miteinander in eigentlicher Gegenwart" (Binswanger, L., 1947, S.304 f.).

In ähnlicher Weise stellt auch Carl Rogers eine Beziehung zwischen der klientenzentrierten Therapie und Martin Buber her. Auch er schreibt, dass in der von ihm begründeten Therapieform zwischen Therapeut und Klient ein Ich-Du Dialog im Sinne Bubers stattfindet (Rogers, C., 1961, S.200). Diesem Vergleich möchte ich jedoch widersprechen. Meines Erachtens ist die klientenzentrierte Beratungssituation nicht dialogisch im Sinne Bubers, zumal sich der klientenzentrierte Berater als Person zurückhalten soll: "The therapist has ... completely put aside the self of ordinary interaction ..." (Rogers, 1973, S.203). Er ist nicht mehr als das spiegelnde Ich seines Patienten, "a self which has temporarily divested itself ... of its own selfhood, except for the one quality of endeavoring to understand" (ebd., S.40). Der klientenzentrierte Berater ist für seinen Klienten nicht als ganzer Mensch da, weil er sich darauf beschränkt, sich in diesen einzufühlen und wiederzugeben, was er ihm sagt. Buber aber lehnt eine derartige "Einfühlung" ab, weil man damit 'den Anderen von innen abläuft'; man versetzt sich in ihn hinein und damit von sich selbst hinweg. Einfühlung bedeutet für Buber die "Ausschaltung der eigenen Konkretheit, Verlöschen der gelebten Situation, Aufgehen der Wirklichkeit, an der man teilhat, in purer Aesthetik" (Buber, M., 1953b, S.31). Im Gegensatz dazu fordert Buber, dass der Therapeut den Patienten umfasst. In der "Umfassung"\* erlebt man den anderen zugleich von sich

---

\* Buber hat das Konzept der 'Umfassung' vom Chassidismus auf die Psychotherapie übertragen. In "Die chassidische Botschaft" (1952c) schreibt er, der Zaddik müsse, um seinen Chassidim zu helfen, "ihr ganzes Leben umfassen, von der Sorge um das Brot, bis zur Sorge um die Reinigung der Seele" (S.50/51).

aus, ohne irgend etwas von der gemeinsamen Wirklichkeit einzubüssen. Hier erweitert der Therapeut seine eigene Konkretheit, indem er dem Klienten seine 'persönliche' Perspektive der gemeinsamen Situation mitteilt. Er bereichert den Klienten um eine neue Dimension. Der 'dialogische Therapeut' nimmt das, was ihm sein Gegenüber sagt, als Frage an, auf die er zu antworten hat. Er steht in der Verantwortung. Der klientenzentrierte Berater hingegen soll nicht mit einer persönlichen Antwort reagieren, denn er geht ja davon aus, dass dem Klienten nur geholfen werden kann, wenn dieser selbst die Antwort findet. Im dialogischen Sinne steht hier nur der Klient in der Verantwortung. Von einer dialogischen Begegnung kann man hier nicht sprechen: "The whole relationship is composed of the self of the client, the counsellor being depersonalized for purposes of therapy into being the client's other self" (Rogers, 1973, S.208). Psychotherapie aus Bubers Sicht aber ist eine "Heilung aus der Begegnung", ein Vorgang also, bei dem Therapeut und Klient als vollkommene Personen gegenwärtig sind.

Trotzdem schränkt auch Buber die Gegenseitigkeit der therapeutischen Beziehung ein: Die heilende Beziehung würde nämlich "in dem Augenblick enden, wo es dem Patienten befiele und gelänge, seinerseits die Umfassung zu üben und das Geschehen auch vom ärztlichen Pol zu erleben. Heilen ... kann nur der gegenüber Lebende und doch Entrückte" (Buber, 1923, S.156). Das kann freilich nicht - wie bei Rogers - bedeuten, dass sich der Therapeut einer persönlichen Stellungnahme enthalten soll, sondern nur, dass er nicht zum Gegenstand der Interaktion werden darf. Schliesslich soll sich der Patient nicht mit der Person des Therapeuten befassen, sondern mit der zu bewältigenden Problemsituation. So warnt auch Freud vor der "Unersättlichkeit des Kranken, der ... gerne das Verhältnis umkehren möchte und die Analyse des Arztes interessanter findet als die eigene" (Freud, 1912, S.178).

Abschliessend möchte ich noch auf Erich Fromm eingehen. Ich bin nämlich der Meinung, dass zwischen seiner "humanistischen Psychologie" und dem Denken Martin Bubers eine geistige Verwandt-

schaft besteht: Wie Buber sieht auch Fromm das herausragende Merkmal des Menschen in dessen existenzieller Situation. Buber bezeichnet diese als "Urdistanz und Beziehung" und Fromm spricht von einer "existenziellen Dichotomie". Beide Konzepte sind inhaltlich verwandt, denn mit der existenziellen Dichotomie meint Fromm, dass der Mensch die "Losgelöstheit" von den primären Bindungen (feste Instinkte, Mutterbindung etc.) überwinden kann und muss, indem er mit der Welt in Beziehung tritt (Fromm, 1942, S.15 f.). Ganz ähnlich sagt auch Buber, der Mensch müsse die "Urdistanz" durch Beziehung überwinden (vgl. o. 1.1.1.). Beide betrachten die Art und Weise dieses 'In-Beziehung-tretens' als das herausragende Merkmal des menschlichen Seins. Fromm sieht darin den eigentlichen "Charakter" einer Person: "The fundamental basis of character is not seen in various types of libido organization, but in specific kinds of a person's relatedness to the world" (Fromm, 1949, S.58). Wo Buber die Möglichkeit des In-Beziehung-tretens in zwei Grundhaltungen aufteilt, da spricht Fromm von zwei "Charakterorientierungen", die er im Hinblick auf ihre Einstellung zu Liebe, Besitz, Glauben, Gewissen und Freiheit beschreibt. Diese zwei Charakterorientierungen entsprechen bis ins Einzelne den beiden Grundhaltungen "Ich-Du" und "Ich-Es"! Man vergleiche etwa die Gegenüberstellung vom "humanistischen" und "autoritären" Gewissen (Fromm, 1949, S.141 ff.) mit Bubers Darstellung der dialogischen und monologischen Schuldbewältigung (siehe oben 2.2.2.) oder den Gegensatz von "rationalem" und "irrationalem" Glauben (Fromm, 1949, S.197 ff. und 1950) mit Bubers Antithese vom dialogischen und monologischen Glauben (s.o. 1.2.4. und 2.2.3.) oder Fromms "positive" und "negative" Freiheit (Fromm, 1942) mit Bubers Gegenüberstellung von Freiheit und Schicksal einerseits und Willkür und Verhängnis andererseits (s.o. 1.2.5.).

Bei all diesen Uebereinstimmungen mag es verwundern, dass Fromm Buber (mit Ausnahme eines kurzen Zitats in: Fromm, 1956, S.258) nicht erwähnt\*. Ein zumindest indirekter Zusammenhang zwischen

---

\* Vgl. o. Anmerkung \*\*\* auf S. 39

Fromm und Buber besteht jedoch über den Chassidismus. Dazu äussert sich Rainer Funk in seinem Buch über Fromms Leben und Werk: "Obwohl Erich Fromm bisher nirgends selbst den Versuch unternommen hat, diese jüdische Mystik für seinen Begriff einer humanistischen Religion nutzbar zu machen, sind doch über die ... Verwandtschaften der Denkschemata hinaus sowohl hinsichtlich philosophisch-anthropologischer als auch konkreter psychologisch-ethischer Ansichten auffallende Parallelen zu konstatieren" (Funk, 1978, S.258 f.). Weiter führt Funk aus, dass Fromm in seinen Studienjahren von Chassidismus und orthodox-jüdischer Praxis geprägt war. Deshalb müssen, so Funk, "vor allem persönliche Gründe, die mit seiner Abkehr vom orthodoxen Judentum zusammenhängen, dafür verantwortlich gemacht werden, warum die jüdische Mystik überhaupt und insbesondere der Chassidismus so wenig Resonanz im literarischen Werk Erich Fromms gefunden haben" (ebd.).

Leider hat sich Fromm in seinen Schriften kaum mit konkreten Fragen zur Psychotherapie befasst (vgl. hierzu: Kiernan, 1978, S.206 ff.). Sein Denken kann deshalb kaum für den Entwurf einer dialogischen Therapie herangezogen werden.

Nun soll aber doch eine psychologische Schulrichtung ausgewählt werden, um das dialogische Prinzip in die therapeutische Praxis umzusetzen. Oben wurde deutlich, dass mehrere Ansätze hierfür geeignet wären, insbesondere die Individualpsychologie, die Kommunikationspsychologie, die Antipsychiatrie und die Daseinsanalyse. Auch die Analytische Psychologie von C.G. Jung wurde schon verschiedentlich mit dem dialogischen Prinzip in Verbindung gebracht. Diesbezüglich sei auf die Schriften von Sborowitz (1955) und Trüb (1951) sowie auf das Kapitel 2.2.3. in dieser Arbeit verwiesen. Zur Psychoanalyse wurden bereits oben in Kapitel 3 Verbindungen hergestellt; ausserdem hat sich bereits Wachinger (1977) mit Freud und Buber beschäftigt. Ich werde jedoch keine dieser therapeutischen Methoden heranziehen, sondern die von Eric Berne gegründete Transaktionsanalyse, und dies nicht zuletzt deshalb, weil ich diese aus meiner persönlichen Erfahrung beurteilen kann.

## 5.2. DIE TRANSAKTIONSANALYSE ALS DIALOGISCHE PSYCHOTHERAPIE

### 5.2.1. Transaktionsanalyse und dialogisches Prinzip: Eine Vereinigung von Gegensätzen?

Auf den ersten Blick mag die Idee, die Transaktionsanalyse zur therapeutischen Verwirklichung des dialogischen Prinzips heranzuziehen, Befremden auslösen, denn Transaktionsanalyse und dialogisches Prinzip stehen in keinem unmittelbaren Zusammenhang. In mancherlei Hinsicht müssen sie sogar als Gegenpole gesehen werden. Sie verkörpern nämlich nicht nur unterschiedliche Denk- und Sprachtraditionen, sondern stehen auch in verschiedenen Sinnzusammenhängen.

Martin Buber schreibt "auf dem Mutterboden des Philosophischen und des Dichterischen ...; (er kann beanspruchen) dem deutschen Schrifttum verdienstlich anzugehören, auf europäischem Boden zu gelten, über das einseitige Spezialistentum erhaben zu sein ..." (Paquet, 1922, S.164).

Dem steht die Transaktionsanalyse diametral gegenüber: Ihr Begründer Eric Berne, ursprünglich Psychoanalytiker, begann in den Vereinigten Staaten gegen Ende der fünfziger Jahre ein System von Techniken zu entwickeln, das eindeutig den pragmatisch orientierten Spezialisten erkennen lässt! Diese pragmatisch-konkrete Ausrichtung hat sich dann auch in einem Denk- und Sprachstil niedergeschlagen, der wesentlich zur Popularität der Transaktionsanalyse beigetragen hat: Mit ihr "wurde eine sehr einfache, von jedem der lesen kann, anwendbare Methode entwickelt... Diese Methode hilft jedem Menschen, der sie anwendet, sein "Skript" zu entziffern, sich selbst besser verstehen zu lernen, sich positiv zu verändern und die Beziehungen zu seinen Mitmenschen aktiv und ohne unbewusste Belastungen zu gestalten" (Rogoll, 1976, S.4). Demgegenüber wollte Buber mit seinem dialogischen Prinzip keine therapeutische Methode darstellen. Ueberhaupt stand er der Anwendung von 'Techniken' im Bereich des Menschlichen eher skeptisch gegenüber. Buber war und wollte kein Psychologe sein.

Neben diesen offensichtlichen Gegensätzen bestehen aber auch

grundlegende theoretische und praktische Uebereinstimmungen, die eine Synthese sinnvoll erscheinen lassen: Mit dieser Verbindung könnten nämlich die abstrakt-philosophischen Gedanken Bubers mit den konkret-pragmatischen Methoden der Transaktionsanalyse integriert werden, womit das dialogische Prinzip um eine praktische Dimension erweitert würde. Es wäre dann möglich, das dialogische Prinzip mit transaktionsanalytischen Techniken therapeutisch zu verwirklichen. Gleichzeitig würde die eher technisch ausgerichtete Transaktionsanalyse um die geistig-philosophische Perspektive des dialogischen Prinzips erweitert. Die Bedeutung einer solchen Erweiterung lässt sich u.a. daran ermessen, dass sich führende Transaktionsanalytiker in letzter Zeit vermehrt mit geistig-philosophischen Fragestellungen auseinandersetzen\*. So schreiben beispielsweise Reddington und Pearce: "No one who is familiar with Transactional Analysis would question that it has been a useful tool in promoting genuine development for those who have been involved with it ... however, we will dwell, not on the many successes of TA, but upon a limitation which has caused it to be incomplete, after a period of time, to many practitioners and clients" (1980, S.1). Reddington & Pearce beziehen sich hier auf die etwas einseitige Ausrichtung der Transaktionsanalyse auf therapeutische Methoden ("a useful tool") und die damit verbundene Vernachlässigung der geistig-philosophischen Dimension.

In den folgenden Kapiteln soll die Transaktionsanalyse anhand von drei Themenkreisen mit dem dialogischen Prinzip integriert werden\*\*: Ein dialogisch-psychologisches Verständnis des Ichs,

---

\* So ist die Dezemberausgabe (1980) der transaktionsanalytischen Fachzeitschrift "The Script" ausschliesslich dem Thema "Transactional Analysis and Spirituality" gewidmet. Auch die im August 1981 stattfindende internationale Konferenz der Transaktionsanalytiker steht unter diesem Leitsatz.

\*\* Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, die Transaktionsanalyse umfassend darzustellen. Mehrere für die Transaktionsanalyse wichtige Konzepte bleiben deshalb unerwähnt (z.B. "Zuwendung", "Zeitstrukturierung", "Spiele", "Transaktionen" usw.).

des seelischen Leidens und der Heilung wird erarbeitet. Diese drei Themenkreise können als erste Grundlage für eine "dialogische Psychotherapie" verstanden werden.

### 5.2.2. Ein dialogisch-psychologisches Ich-Verständnis

Der dialogisch ausgerichtete Psychotherapeut muss - wie oben auf S. 91 ausgeführt wurde - am Selbst seines Patienten ansetzen. Dabei geht er - im Gegensatz zum Zaddik - psychologisch vor. Aus diesem Grunde ist es angebracht, das Konzept einer dialogischen Psychotherapie mit einem dialogisch-psychologischen Verständnis des Selbst einzuleiten: Im Folgenden wird das dialogische Verständnis des Selbst mit dem psychologischen integriert.

### Das Ich als phänomenologische Realität

Bubers Verständnis des Selbst (er verwendet die Begriffe "Selbst" und "Ich" gleichbedeutend) kommt in dem folgenden Satz zum Ausdruck: "Nach seinem Ichsagen - danach, was er meint, wenn er ich sagt - entscheidet sich, wohin ein Mensch gehört und wohin seine Fahrt geht" (Buber, M., 1923, S.79). Wo immer sich Buber zum Ich äussert, beschreibt er dieses ausschliesslich aus der phänomenologisch-ontologischen Perspektive. Ihn interessiert nämlich nur, was geschieht, wenn die Person "Du" oder "Es" sagt. Die psychologische Perspektive bleibt bei ihm unberücksichtigt: Er fragt nie, was es psychologisch bedeutet, wenn die Person die eine oder die andere Grundhaltung einnimmt oder warum der psychisch Kranke in der monologischen Grundhaltung verhaftet ist. Im Hinblick auf die Psychotherapie sollte man solchen Fragen jedoch eine grössere Bedeutung einräumen: Das Ich-Verständnis einer dialogischen Therapie sollte auch psychologische Dimensionen beinhalten. Bubers Satz "Das Ich des Grundworts Ich-Du ist ein anderes als das des Grundworts Ich-Es" (1923, S.9) könnte dann auch psychologisch verstanden werden.

Dieses psychologische Verständnis kann unmittelbar aus der Transaktionsanalyse entnommen werden: Das transaktionsanalytische Ich-Verständnis eignet sich nämlich gut zu einer Integration mit

dem dialogischen, weil auch die Transaktionsanalyse den Menschen von seinem Ich aus versteht: Die Transaktionsanalyse ist eine "Ich-Psychologie". Zudem begreift sie das Ich nicht als intrapsychisches Konstrukt, nicht als etwas, das "vom wirklichen Leben erst abstrahiert werden muss" (Buber, 1922, S.102), sondern ganz im Sinne des dialogischen Prinzips als ontische Realität. Eric Berne, Gründer der Transaktionsanalyse, bezeichnet das Ich als 'Zustand' menschlichen Seins. Wo Buber von zwei Grundhaltungen spricht, da unterscheidet Berne drei "Ich-Zustände": "Eltern-Ich", "Erwachsenen-Ich" und "Kind-Ich". In jedem dieser Ich-Zustände verfügt der Mensch über ein einheitliches System von Gedanken und Gefühlen, das sich in entsprechenden Verhaltensweisen äussert. Die Ich-Zustände sind somit nicht rein intrapsychische "concepts like Superego, Ego and Id, or the Jungian constructs, but phenomenological realities" (Berne, 1961, S.4). Im Gegensatz zu den psychoanalytischen Persönlichkeitsinstanzen sind die Ich-Zustände nämlich einer äusseren Beobachtung unmittelbar zugänglich. Ich-Zustände drücken sich im Verhalten aus! An Körperhaltung, Gesichtsausdruck, Stimmlage, Wortwahl usw. kann man erkennen, in welchem Ich-Zustand sich eine Person befindet. Ich-Zustände können neben dem Verhalten aber auch noch über eine "soziale", "phänomenologische" und "historische" Diagnose erkannt werden (Rogoll, 1976, S.16 ff.). Die Diagnose der Ich-Zustände kann im Rahmen der Transaktionsanalyse als gesichertes Verfahren angesehen werden; sie wurde auch empirisch fundiert (vgl. Kuijt, 1980).

### Ich-Zustände und Grundhaltungen

Für eine dialogische Psychotherapie wäre es von Nutzen, wenn auch die beiden Grundhaltungen derart erkennbar wären. Die Voraussetzungen für eine solche "Diagnose der Grundhaltungen" könnte geschaffen werden, indem das Konzept der Grundhaltungen mit dem der Ich-Zustände integriert wird: Jeder Ich-Zustand könnte einer der beiden Grundhaltungen zugeordnet werden. Der Therapeut wüsste dann, dass sein Gegenüber die dialogische Grundhaltung einnimmt, wenn er sich in einem Ich-Zustand befindet und dass er die monologische Haltung einnimmt, wenn er sich in einem anderen Ich-

Zustand befindet. Gleichzeitig würden auch die psychologischen Aspekte der beiden Grundhaltungen sichtbar, zumal die Ich-Zustände ja auch psychische Phänomene ausdrücken.

Jeder Mensch verfügt also über drei Ich-Zustände: Ein Eltern-Ich, ein Erwachsenen-Ich und ein Kind-Ich. Im Folgenden werden diese Ich-Zustände zuerst aus struktureller und dann aus funktionaler Sicht beschrieben. Strukturell betrachtet, hat jeder Ich-Zustand eine eigene Entstehungsgeschichte:

Das Eltern-Ich ist zustande gekommen "durch das Beispiel und durch Äußerungen der eigenen wirklichen Eltern oder Elternvertreter. Alles, was ein Kind seine Eltern tun sah und sagen hörte, ist im Eltern-Ich aufbewahrt" (Harris, 1975, S.34). Das Eltern-Ich besteht aus von aussen hereingenommenen Botschaften; Berne nennt es deshalb auch "Extereopsyche". Wenn sich jemand im Eltern-Ich befindet, dann bedeutet das: "Du nimmst augenblicklich die gleiche Geisteshaltung ein wie einer deiner Elternteile, und du reagierst so, wie sie es getan haben würden, mit der gleichen Haltung, den gleichen Gesten, dem gleichen Vokabular, den gleichen Empfindungen etc." (Berne, 1970, S.26).

Das Kind-Ich besteht aus Aufzeichnungen all dessen, was der Mensch zu einem früheren Zeitpunkt gehört, gefühlt und verstanden hat. Im Kind-Ich werden frühe Erfahrungen reaktiviert. Deshalb bezeichnet Berne diesen Ich-Zustand auch als "Archäopsyche". Im Kind-Ich reagiert der Mensch so, wie er es früher (z.B. als Kind) getan hätte.

Im Erwachsenen-Ich dagegen bewältigt die Person eine Situation im Hier und Jetzt. Deshalb nennt Berne diesen Ich-Zustand auch "Neopsyche".

Diese Ich-Zustände sollen nun den beiden Grundhaltungen zugeordnet werden: Aus der hier geschilderten strukturellen Sicht verhält sich der Mensch nur im Erwachsenen-Ich dialogisch, denn nur in der Neopsyche, d.h. im Hier und Jetzt kann er eine Situation "unmittelbar vergegenwärtigen": "Zwischen Ich und Du steht keine Begrifflichkeit, kein Vorwissen und keine Phantasie ...

Alles Mittel ist Hindernis. Nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht die Begegnung" (Buber, M., 1923, S.18).

Im Eltern-Ich dagegen begegnet der Mensch seinem Gegenüber nicht unmittelbar, weil er in seinem Denken, Fühlen und Handeln auf Strukturen zurückgreift, die er von aussen übernommen hat. In der psychotherapeutischen Praxis kommen dabei meist Strukturen zum Vorschein, die der Klient von seinen Eltern übernommen hat. Doch stellen diese Introjekte keineswegs die einzigen Inhalte des Eltern-Ichs dar: Jeder, der sich im Alltag mit einer anderen Person (oder einem Aspekt derselben) identifiziert und dann so denkt, fühlt und/oder handelt wie diese, befindet sich in der Extereopsyche.

Auch im Kind-Ich begegnet der Mensch seinem Gegenüber nicht unmittelbar, weil er Denk-, Fühl- und Handlungsstrukturen verwendet, die auf früheren Erfahrungen beruhen. In der therapeutischen Praxis stammen diese Erfahrungen meist aus der Kindheit. Im Alltag sind zur Archäopsyche aber auch noch sämtliche Gedanken, Gefühle und Handlungen zu zählen, die der Mensch aus seinem persönlichen Erfahrungsschatz schöpft. Wer etwa einer Person misstraut, weil er mit ihr ein Mal schlechte Erfahrungen gemacht hat, handelt in seiner Archäopsyche.

Im Eltern- und Kind-Ich hat der Mensch keinen unmittelbaren Bezug zur Gegenwart, da er diese durch das 'Mittel' der Erfahrung bewältigt: Erfahrungen aber bringen, wie Buber sagt, dem Menschen "eine Welt zu, die aus Es ... und Es besteht ... Daran wird nichts geändert, wenn man zu den 'äusseren' die 'inneren' Erfahrungen fügt ... Innendinge wie Aussendinge, Dinge unter Dingen" (Buber, M., 1923, S.11)! Solange der Mensch die Wirklichkeit mit Erfahrungen bewältigt, lebt er monologisch. Er betritt das Zwischen nicht, denn "die Erfahrung ist ja 'in ihm' und nicht zwischen ihm und der Welt" (ebd.). Ohne diese Terminologie zu gebrauchen, warnt auch Berne vor den 'begegnungsfeindlichen Eigenschaften der monologischen Ich-Zustände': "Ein kleiner Junge ist entzückt, wenn er die Vögel sieht und hört. Dann kommt der gute Vater und fühlt das Bedürfnis, seinen Erfah-

ungsschatz mit seinem Sohn zu teilen und ihm in seiner 'Entwicklung' behilflich zu sein. Er sagt zu ihm: 'Das ist ein Häher und das ist ein Spatz'. Von dem Augenblick an, in dem sich der Junge damit befasst, welches nun der Häher ist und welches der Spatz, kann er die Vögel nicht mehr richtig sehen oder singen hören. Er muss sie nun so sehen und hören, wie der Vater es verlangt" (Berne, 1970, S.244). Solange der Junge (und später der erwachsene Mann) die Vögel so 'betrachtet' und in seine Erfahrung einreicht, begegnet er ihnen monologisch. Im Eltern- und Kind-Ich erfährt der Mensch die Welt. Die Welt wird ihm zum Es. Im Erwachsenen-Ich dagegen lässt er sich von seinem Gegenüber im Hier und Jetzt ansprechen. Dabei hilft ihm kein Wissen und keine Technik. Jegliche Erfahrung ist hier zwecklos, denn er hat es mit dem "Uneinreihbaren, eben mit der Konkretion selber zu tun" (Buber, M., 132, S.162).

Ganz im Sinne Bubers zielt dann auch die transaktionsanalytische Therapie darauf hin, das Erwachsenen-Ich, und das heisst die dialogische Grundhaltung, zu stärken, denn "die weitaus meisten Menschen haben ... die Fähigkeit verloren, unmittelbar zu sehen und zu hören" (Berne, 1970, S.245).

In den obigen Ausführungen wurde das Ich strukturell betrachtet. Darüberhinaus ist aber auch die funktionale Betrachtung des Ichs von Bedeutung. In der transaktionsanalytischen Fachliteratur wird diese anhand eines sogenannten "Funktionalen Modells der Ich-Zustände" dargestellt. Das funktionale Modell hat keinen unmittelbaren Zusammenhang mit der oben bearbeiteten strukturellen Perspektive, so dass manche Verhaltensweisen aus struktureller Sicht dem einen Ich-Zustand, aus funktionaler Sicht jedoch einem anderen zugeordnet werden<sup>\*</sup>.

Aus funktionaler Sicht werden Eltern-, Erwachsenen- und Kind-Ich nochmals unterteilt: Man spricht von einem 'kritischen Eltern-Ich', das kritisiert und Fehler findet und von einem 'nährenden

---

\* Für die verschiedenen Ich-Zustandsmodelle vgl. Woolams & Brown, 1978, S.7 ff.

Eltern-Ich', das Fürsorgefunktionen ausübt, von einem 'objektivierenden Erwachsenen-Ich', das die Wirklichkeit objektiv und sachlich erfasst, und von einem 'entscheidenden Erwachsenen-Ich', das alle nötigen Entscheidungen trifft<sup>\*</sup>, von einem 'freien Kind-Ich', das spontane Gefühle (Freude, Trauer usw.) ausdrückt, und einem angepassten Kind-Ich, das nachgibt und Kompromisse schliesst.

Die beiden Grundhaltungen können auch hier aufgezeigt werden: Als Ausdruck der dialogischen Grundhaltung könnten verstanden werden: das freie Kind-Ich, das entscheidende Erwachsenen-Ich und das nährenden Eltern-Ich: Das freie Kind-Ich beherbergt die Spontaneität; es ist das Organ jener 'Freude, die dem Leben seinen Sinn erschliesst'<sup>\*\*</sup>. Das nährenden Eltern-Ich dient dazu, sich selbst und anderen Hilfe, Schutz und Unterstützung zu gewähren; mit dem nährenden Eltern-Ich 'umfasst' der Mensch sein Gegenüber<sup>\*\*\*</sup>. Das entscheidende Erwachsenen-Ich hängt mit dem 'Dialogischen als Entscheidung' zusammen: "It is the Adult who decides when to release the Child or Parent" (Berne, 1961, S.86); mit seinem Erwachsenen-Ich entscheidet der Mensch, welcher Ich-Zustand eine für die betreffende Situation angemessene Reaktion ermöglicht. Als Träger dieser Entscheidung ist das Erwachsenen-Ich an jeder dialogischen Handlung beteiligt, denn in jeder Situation ist der Mensch erneut angesprochen, sich zu entscheiden<sup>\*\*\*\*</sup>.

Dagegen könnte man das objektivierende Erwachsenen-Ich als Ausdruck der monologischen Haltung verstehen, weil der Mensch hier sachlich 'über' Dinge nachdenkt und spricht. Aber auch im angepassten Kind-Ich und im kritischen Eltern-Ich ist der Mensch monologisch ausgerichtet: Im angepassten Kind-Ich passt er sich

---

\* Diese Aufteilung des Erwachsenen-Ichs führe ich auf Berne (1961, S.17 und 86) zurück. Sie hat in der Fachliteratur keine weitere Resonanz gefunden. Für die nachfolgende Integration mit den Grundhaltungen ist sie jedoch bedeutsam.

\*\* Vgl. oben 1.2.4. und 3.4.

\*\*\* Vgl. oben 5.1. (die "Umfassung" in der klientenzentrierten Therapie) und Buber, 1953b, S.32.

\*\*\*\* Vgl. oben 1.2.3.

nämlich seiner Umwelt an, so dass er sich nicht als 'ganze' Person in die Situation einbringt. Dasselbe gilt - nur mit umgekehrtem Vorzeichen - für das kritische Eltern-Ich: Hier will der Mensch sein Gegenüber dazu bewegen, sich ihm anzupassen. Er nimmt es nicht so an, wie es ist. Im angepassten Kind-Ich misachtet er das eigene Ich und im kritischen Eltern-Ich das Du. In diesen beiden Ich-Zuständen kommt keine dialogische Beziehung zustande.

Abschliessend sei noch auf die Bedeutung der monologisch ausgerichteten Ich-Zustände hingewiesen, denn es wäre nicht richtig, diese von vornherein als den Ausdruck einer 'Störung der dialogischen Grundhaltung' zu betrachten. Grundsätzlich sind nämlich sämtliche Ich-Zustände gesunde und normale Phänomene.

Aus struktureller Sicht sind die extereo- und archäopsychischen Quellen des Denkens, Fühlens und Handelns nämlich ebenso lebensnotwendig wie die Fähigkeit, im Hier und Jetzt zu leben. So bedeutet beispielsweise die Möglichkeit, im Eltern-Ich zu reagieren "eine erhebliche Einsparung von Zeit und Energie. Viele Dinge werden getan 'einfach weil man sie so tut'. Dadurch bleibt dem Erwachsenen-Ich erspart, zahllose Trivialentscheidungen zu fällen, und es kann sich, indem es die Routine-Angelegenheiten dem Eltern-Ich überlässt, selbst intensiver den bedeutungsvollen Problemen zuwenden" (Berne, 1970, S.31). Ebenso nützlich ist das Kind-Ich, das sämtliche Erfahrungen beherbergt, die der Mensch im Laufe seines Lebens gemacht hat. Zivilisation und Fortschritt sind nur möglich, weil der Mensch über die monologischen Fähigkeiten verfügt, eigene Erfahrungen (Kind-Ich) zu verwerten und von den Erfahrungen anderer zu lernen (Eltern-Ich).

Ähnliches gilt für das funktionale Ich-Modell. Die monologische Fähigkeit des Erwachsenen-Ichs, 'über' Dinge nachzudenken und zu sprechen, gehört ebenso zur gesunden Persönlichkeit wie die monologische Eigenschaft des angepassten Kind-Ichs, sich seiner Umgebung anzupassen oder die Funktion des kritischen Eltern-Ichs, an Dingen Kritik zu üben.

In diesem Sinne anerkennt auch Buber die monologische Grundhaltung: "Das Grundwort Ich-Es ist nicht vom Uebel - wie die Materie nicht vom Uebel ist. Es ist vom Uebel - wie die Materie, die sich anmasst, das Seiende zu sein. Wenn der Mensch es walten lässt, überwuchert ihn die unablässig wachsende Eswelt, entwirkt sich ihm das eigene Ich, bis der Alp über ihm und das Gespenst in ihm einander das Geständnis ihrer Unerlöstheit zuraunen" (Buber, M., 1923, S.57 f.).

Von einer Störung der dialogischen Grundhaltung kann man also nur sprechen, wenn die monologisch ausgerichteten Ich-Zustände die Gesamtpersönlichkeit in einer Art und Weise dominieren, dass ein freies Funktionieren der dialogischen Persönlichkeitsanteile verunmöglicht wird. Der Transaktionsanalytiker bezeichnet solche Störungen als 'Ich-Zustandspathologien'\*. Für die psychische Gesundheit kommt es, grob gesagt, darauf an, dass der Mensch nebst allem (monologischen) Lernen, Verstehen, Gebrauchen, Erfahren, Anpassen und Kritisieren die (dialogische) Fähigkeit beibehält, seinem Gegenüber im Hier und Jetzt zu begegnen.

### 5.2.3. Ein dialogisch-psychologisches Krankheitsverständnis

In diesem Kapitel soll eine dialogisch-psychologische Perspektive des psychischen Leidens erarbeitet werden, die über die in Kapitel 3 hergestellten Zusammenhänge hinausgeht. Dort wurde gezeigt, dass der psychisch Kranke an einer Störung der Verantwortung, der Handlung, der Entscheidung, des Glaubens und des Lebens mit Schicksal und Freiheit leidet. Meines Erachtens genügt es jedoch nicht, diese Störungen als isolierte Einzelelemente zu betrachten. Vielmehr gilt es, den Menschen in seiner Ganzheit zu verstehen. Dazu muss, wie Buber sagt, "an allen Punkten angesetzt werden, und zwar nicht einzeln, sondern gerade in ihrem vitalen Zusammenhang" (1948, S.31; vgl. auch oben S.44

---

\* Ich verzichte hier auf eine Darstellung dieser Ich-Zustandspathologien, weil ich die Störungen der dialogischen Grundhaltung in 5.2.3. aus der Sicht des Lebensplans erarbeite. (Vgl. hierzu Berne, 1961, S.27 ff.)

und 93). Es soll gezeigt werden, wie die einzelnen Störungen der dialogischen Grundhaltung 'vital' und das heisst 'im Leben' eines Menschen zusammenhängen.

Dazu müssen die von Buber gesteckten (und in Kapitel 3 eingehaltenen) Grenzen überschritten werden. In Abweichung von Buber halte ich es nämlich für unzureichend, psychisches Leiden als ausschliesslich gegenwartsbezogenes Phänomen zu behandeln, "denn es macht geradezu die Aktualität des augenblicklichen Daseins aus, dass es gleichsam umgeben ist von dem Horizont der Zeit, dass es seine Gewesenheit und Zukünftigkeit ständig in sich enthält, so dass die Zeit als die eigentliche Dimension des Seelischen erscheinen kann" (v. Uslar, 1969, S.14). In diesem Sinne sollten auch die Störungen der dialogischen Grundhaltung aus der zeitlichen Perspektive beleuchtet werden. Es wird sich zeigen, dass die Einführung dieser psychologischen Dimension in das dialogische Krankheitsverständnis den vitalen Zusammenhang psychischen Leidens sichtbar werden lässt.

Auch diese psychologische Perspektive kann aus der Transaktionsanalyse entnommen werden. In der transaktionsanalytischen "Skript-Theorie"\* werden die Manifestationen von psychischen Störungen nämlich unmittelbar mit deren Entstehungsgeschichte in Zusammenhang gebracht.

### Die Entstehung des Skripts

In der tiefenpsychologischen Tradition verankert, sucht die Transaktionsanalyse die Ursprünge psychischen Leidens in der Kindheit. Ähnlich wie die Psychoanalyse geht auch sie davon aus, dass sich das Kind in einem Konflikt zwischen seinen natürlichen Streben und den Einschränkungen der Umwelt befindet.

---

\* Das Skript wird verschiedentlich auch mit dem von Alfred Adler geprägten Begriff "Lebensplan" bezeichnet. In diesem Zusammenhang beruft sich Berne auch ausdrücklich auf Adler: "Of all those who preceded Transactional Analysis, Alfred Adler comes closest to talking like a script analyst" (Berne, 1972, S.58).

Diese Einschränkungen können viele Formen annehmen. So sagen Eltern ihren Kindern direkt, was sie tun und lassen sollen, zeigen ihnen durch Lob und Tadel, welche Verhaltensweisen erwünscht sind, schreiben ihnen bestimmte Eigenschaften zu, vermitteln allgemeine Lebensregeln und zeigen dem Kind durch Beispiele, wie man sich verhalten kann. Das Kind ist von all diesen Vorbildern, Verstärkungen, Attributionen, Ge- und Verboten sehr beeinflusst. In seiner Abhängigkeit ist es fast immer gezwungen, sich den elterlichen Einschränkungen unterzuordnen und - wo diese im Widerspruch zu seinen Bedürfnissen stehen - auf die Befriedigung der eigenen Wünsche zu verzichten. Diese frühen Erfahrungen prägen den Orientierungsrahmen des Kindes. So entstehen erste Meinungen über sich und/oder die Welt (z.B. "Mit mir stimmt wohl etwas nicht, wenn ich nie bekomme, was ich will", oder "Die anderen sind schuld", oder "Man bekommt ja nie, was man will"). Es kann aber auch direkte Handlungsentscheidungen treffen, wie etwa "Ich werde nie mehr um etwas bitten". Das wäre eine resignative Entscheidung. "Es gibt aber auch Entscheidungen, die einem 'und jetzt erst recht' entsprechen. Das Kind mag zu der Ueberzeugung gekommen sein, es sei immer lästig ... (und) für sein zukünftiges Verhalten daraus folgern: 'Lieber negative Beachtung als gar keine!'" (Schlegel, 1979, S.165).

Mit derartigen Meinungen und Entscheidungen verarbeitet das Kind all seine wichtigen Erfahrungen, Phantasien, Wünsche und Frustrationen. Welche Strategie es wählt, hängt u.a. von seinem Entwicklungsstand ab, da - wie Piaget gezeigt hat - jedem Alter ein anderes Denksystem entspricht. Das Kind kann einfach alles, was es zu dem betreffenden Zeitpunkt weiss, versteht und missversteht, zur Bildung seiner Entscheidungen und Meinungen heranziehen. Fanita English beschreibt diesen Vorgang sehr einführend: "One day he hears a fairy-tale or an animal story and: it fits 'just right'. The inchoate ... configuration of his life now has a general visual and verbal form - the script is born... Now the child recognizes himself: 'Yes, that's me, all right. Now I know the answers I sought; I can see how my life will go...'. "

At this young age - before six<sup>\*</sup> - the child has established a script whereby he himself structures and predetermines his future in a pattern and direction that he will later experience as his 'luck' or 'fate' or 'destiny'" (English, 1976, S.26).

Aus all diesen Meinungen zieht das Kind Schlussfolgerungen für sein Verhalten: Es verhält sich im Einklang mit seiner soeben gebildeten "Weltanschauung". Wird dieses Verhalten von der Umwelt auch noch verstärkt, dann leitet das Kind daraus eine Bestätigung seiner Meinung und seines Verhaltens ab.

### Die Manifestationen des Skripts: Das Skript-System<sup>\*\*</sup>

So reift mit der Zeit der Lebensplan heran zu einem "zusammenhängenden, sich selbst verstärkenden System von Gefühlen, Gedanken, Handlungen, Phantasien und Erinnerungen" (nach Erskine & Zalczman, 1979). Dieses Skript-System stellt für den Betroffenen einen Teufelskreis dar: Was er auch denkt, fühlt und tut, führt ihn immer weiter in seine Privatwirklichkeit hinein, denn mit jeder Skriptmeinung sind innere Prozesse verbunden, die sozusagen automatisch mit ablaufen: Gefühle, Phantasien, Erinnerungen und körperliche Reaktionen begleiten die Meinungen und Entscheidungen. "For example, if the Script Decision included the belief 'I'm unlovable' and the feeling present at the time was sadness, there will be a continual recycling of the Script Belief ('I'm unlovable') and the Feeling (Sadness) on the intrapsychic level,

---

\* Die Lehrmeinungen über den genauen Zeitpunkt der Skriptentstehung sind abweichend (vgl. Steiner, 1974, S.82 und Berne, 1968, S.66). Am einleuchtendsten erscheint mir die Ueberlegung von Erskine, 1980, dass die meisten Skriptentscheidungen zwar im Kindesalter gefällt werden, dass aber auch der Jugendliche und Erwachsene solche Entscheidungen treffen kann, wenn er grossen Belastungen ausgesetzt ist.

\*\* Die englische Bezeichnung für das Skript-System ist "Racket-System". Ich verwende jedoch den Ausdruck 'Skript-System', weil das Wort "Racket" bereits im Englischen vieldeutig und widersprüchlich ist (vgl. Erskine & Zalczman, 1979, S.51). Ausserdem ist der Begriff "Racket" kaum ins Deutsche übersetzbar. Auch Erskine, der den Begriff "Racket-System" prägte, stimmt dieser Uebersetzung zu.

which reinforces and maintains the script" (Erskine & Zalzman, 1979, S.53). M.a.W., jedes Mal, wenn diese Person denkt, sie sei nicht liebenswert, wird sie traurig, und jedes Mal, wenn sie traurig ist, denkt sie, sie sei nicht liebenswert. Gleichzeitig erinnert sie sich an all die vielen Situationen, in denen sie nicht geliebt wurde, und so wird sie noch überzeugter, dass sie nicht liebenswert sein kann. Da diese inneren Erfahrungen bei der Person im Vordergrund des Erlebens stehen, beeinflussen sie auch die Wahrnehmung der äusseren Wirklichkeit: Die Person lässt vorzugsweise solche Erlebnisse an sich herankommen, die mit ihren inneren Erfahrungen vereinbar sind. Erlebnisse, die den Skript-erfahrungen widersprechen, werden abgewehrt oder so umgedeutet, dass sie skript-konform werden. "For example, a person may have a Script Belief 'No one likes me' and when the therapist says 'I like you', (s)he may attempt to maintain the belief and associated feeling of sadness by saying, 'You didn' really mean it because you didn't say it with much feeling.'" (Erskine & Zalzman, 1979, S.55). In dieser Weise stellt die Person auch ihre Wahrnehmung und ihr Verhalten in den Dienst der früh gefassten Meinungen.

Wir sehen nun, wie jedes Element des Skript-Systems benützt wird, um die anderen Elemente und damit den Lebensplan als ganzen aufrechtzuerhalten. Hier wird der "vitale Zusammenhang" psychischen Leidens aufgedeckt. Wer sich in einem derartigen Skript-System verfängt, der lebt, wie Buber sagt, in einem "Verstecksapparat": "Und indem der Mensch sich so ... versteckt und immer neu versteckt, verstrickt er sich immer tiefer und tiefer in die Verkehrtheit. So entsteht eine neue Situation, die von Tag zu Tag, von Versteck zu Versteck immer fragwürdiger wird" (Buber, M., 1948, S.11).

### Das Skript-System als Störung der dialogischen Grundhaltung

Bubers Bild des Verstecksapparats passt gut auf das Skript-System. Beide Konzepte lassen psychisches Leiden nicht als etwas erscheinen, das den Menschen als passiv leidendes Wesen befällt, sondern als etwas, das der Mensch aktiv handelnd verursacht. Er

selbst führt sein Leiden herbei, indem er sich mit ganz bestimmten Meinungen, Phantasien und Handlungen daran hindert, der Welt im Hier und Jetzt zu begegnen. Wer sich in einem Skript-System befindet, 'hat' nicht kranke Gefühle und Gedanken, sondern er produziert diese, um seine private Wirklichkeit aufrechtzuerhalten. Wer sich in den Ablauf eines Skript-Systems begibt, hindert sich selbst daran, die dialogische Grundhaltung einzunehmen.

Er hält an Entscheidungen aus der Kindheit fest und nimmt sich damit die zur Begegnung notwendige Möglichkeit, in jeder Situation neu zu entscheiden. Deshalb ist das Dialogische als Entscheidung gestört. Auch die Transaktionsanalyse hebt die einschränkende Wirkung solch früher und nun fixierter Entscheidungen hervor: "It is likely that the decisions which are made, although they may seem to be the best possible choices to solve the immediate problem, will have the effect of limiting our spontaneity and flexibility in problem-solving and relating to people" (Erskine, 1980, S.102).

Darüber hinaus hindert sich der Mensch im Skript auch daran, die dialogische Haltung in bezug auf Verantwortung und Glauben einzunehmen. Verantwortung bedeutet ja, dass er seinem Gegenüber antwortet und Glauben heisst, dass er ihm glaubt und vertraut. Beides setzt voraus, dass er sich von seinem Gegenüber im Hier und Jetzt ansprechen lässt, dass er wahrnimmt, was der andere ihm sagt. Diese Voraussetzung ist im Skript-System nicht gegeben, denn hier nimmt der Mensch sein Gegenüber nicht dialogisch wahr. Er nimmt nur an, was in seine vorgegebenen Strukturen passt. Im Skript glaubt er nur, was er aufgrund seiner Meinung ohnehin schon 'weiss'. Alles andere wird abgewehrt.

Aehnlich gestört ist das Dialogische als Handlung. Im Skript-System sind sämtliche Handlungen daran orientiert, die ursprünglichen Meinungen, Gefühle, Entscheidungen und Erinnerungen zu reaktivieren. Das Verhalten ist auf die Bestätigung der Privatwirklichkeit ausgerichtet und nicht auf die Begegnung im Zwischen. Alle Beziehungen werden hier für "private Interessen" (Adler) missbraucht, so dass jedes Gegenüber zu einem Es wird,

zu einem vom "persönlichen Leben abgetrennten Gegenstand, der ... weder Tat abfordert noch Schicksal zufügt" (Buber, M., 1932, S.15).

Freilich meint der Mensch im Skript, die Situationen, in die er immer wieder hineingerät, seien 'sein Schicksal'. Dabei durchschaut er nicht, dass er selbst diese Situationen herbeiführt, um die oben beschriebenen Skript-Reaktionen reproduzieren zu können. Sowohl diese Situationen als auch die darauffolgenden Reaktionen sind Ergebnisse seines in der Kindheit geschmiedeten Lebensplans. Hier ist der Mensch nicht frei, auf sein Schicksal zu antworten, denn er antwortet nicht auf das, was ihm von aussen "ge-schickt" wird, sondern auf die Zwänge einer inneren Wirklichkeit. Er hat kein dialogisches Verhältnis zu Schicksal und Freiheit.

Zusammenfassend möchte ich festhalten, dass sämtliche Erscheinungsformen der dialogischen Grundhaltung gestört sind, wenn sich jemand in einem Skript-System befindet. Dabei wird deutlich, dass sich der vitale Zusammenhang des psychischen Leidens aus einem Zusammenspiel von psychischen und ontischen Phänomenen ergibt: Der psychisch Kranke hindert sich mit einer Kombination von Gefühlen, Gedanken, Phantasien und Handlungen daran, der Welt im Hier und Jetzt zu begegnen.

Diese psychischen und ontischen Phänomene verweisen immer auch auf die Vergangenheit des Kranken: Sie haben sich im Laufe seiner Entwicklung zu einem festgefahrenen System der Lebensbewältigung zusammengefügt. Wer er heute ist, hängt unmittelbar - 'vital' - mit dem zusammen, der er früher war, denn noch heute trägt er seine frühen Erfahrungen als einzig verbindlichen Massstab für die Gegenwart in sich. Dem psychisch Kranken zu begegnen, heisst also, immer auch seiner Vergangenheit zu begegnen. Nur wenn es gelingt, diese Vergangenheit in ein neues Verhältnis zur Gegenwart zu bringen, ist eine Heilung möglich.

#### 5.2.4. Eine dialogisch-psychologische Heilung

In diesem Kapitel soll der dritte und wohl wichtigste Aspekt einer dialogischen Psychotherapie bearbeitet werden: die Heilung.

Für Buber bedeutet Heilung, dass der Kranke auf seinem monologischen Weg umkehrt und sich der Welt wieder hinwendet\*. Dazu muss er seine "Verkapselung durchbrechen" (Buber): Als ganzer Mensch muss er umkehren und in die Wirklichkeit des Zwischen eintreten. Umkehr heisst für Buber, nicht 'im' Menschen eine Neurose zu heilen, sondern dem ganzen Menschen ein gewandeltes Verhältnis zur Wirklichkeit zu eröffnen. Eine solche Heilung betrifft immer den ganzen Menschen. Deshalb darf sich der Therapeut nicht auf "einzelne seelische Komplikationen" (Buber) beschränken. Er muss vielmehr "an allen Punkten" ansetzen, "und zwar nicht einzeln, sondern gerade in ihrem vitalen Zusammenhang" (Buber, M. 1948, S.31).

Dieses Verständnis der Heilung trifft auch den Kern der transaktionsanalytischen Therapie, welche Berne versteht als "helping the patient out of his script world into the real one, where he can be cured instead of merely making progress" (Berne, 1972, S.349). Therapie, so Berne, darf sich nie damit begnügen, eine 'Besserung' herbeizuführen. Das würde lediglich bedeuten, dass sich der Patient in seinem Skript (in seinem Verstecksapparat) wohler fühlt, oder - wie Berne es formuliert - dass er lernt, gegen eine Wand zu laufen, ohne sich weh zu tun!

Heilung muss bedeuten, dass der Patient die Privatwirklichkeit seines Skripts verlässt und in einem Akt der Umkehr in ein Leben mit der Welt eintritt.

Obwohl sich der Transaktionsanalytiker an diesem Ziel orientiert, wäre es nicht richtig, die transaktionsanalytische Therapie als ausschliesslich dialogisch zu bezeichnen. Eine ausschliesslich dialogisch orientierte Therapie wäre aber auch nicht sinnvoll,

---

\* Vgl. oben S.26 ff.

zumal das menschliche Sein von beiden Haltungen geprägt ist. Ein Therapeut, der nur dialogisch vorgeht, würde das Wesen des Menschen ebenso verfehlen wie einer, der nur monologisch arbeitet. Der Therapeut sollte beide Haltungen einnehmen. Insbesondere zur Hypothesenbildung muss er ja 'über' seinen Patienten nachdenken. Aber auch für den Patienten ist es wichtig, sich selbst 'objektiv' zu sehen, damit er weiss, wo er steht, "auf seinem Weg der Verwirklichung" (Buber). In diesem Sinne hält sogar Buber die monologische Haltung (implizit) für therapeutisch: Um den Verstecksapparat zu zerschlagen, schreibt er, müsse sich der Mensch in einem ersten Schritt auf sich selbst besinnen (vgl. oben S.27). Selbstbesinnung aber beinhaltet doch nichts anderes als dass der Mensch 'über' sich selbst nachdenkt. Hier nimmt der Mensch - obwohl Buber dies nicht erwähnt - die monologische Grundhaltung ein. Buber verurteilt schliesslich nicht den Monolog an sich, sondern er weist darauf hin, dass mit der monologischen Haltung alleine noch keine Umkehr möglich ist. Folglich darf in einer dialogischen Psychotherapie durchaus auch über den Klienten und seine Probleme gesprochen werden, nur sollte dies nicht den Kern der Therapie ausmachen.

In diesem Sinn wird in der transaktionsanalytischen Therapie über den Patienten und seine Probleme gesprochen. Therapeut und Klient schliessen beispielsweise einen "Behandlungsvertrag" ab, in welchem das zu erreichende Heilungsziel genau festgelegt wird. Ausserdem werden die theoretischen Modelle der Transaktionsanalyse auch während der Therapie immer wieder zur Klärung herangezogen, damit die Behandlung für beide Parteien an Transparenz gewinnt. Der Kern der therapeutischen Situation kann jedoch als rein dialogisch bezeichnet werden.

Hier verhindert der Therapeut absichtlich, dass der Patient 'über' sein Problem spricht. Statt dessen fordert er ihn auf, sich in eine für sein Problem typische Situation hineinzusetzen. Will der Patient z.B. über seinen Vorgesetzten sprechen, dann bittet ihn der Therapeut, er solle sich vorstellen, der Vorgesetzte sässe ihm gegenüber und er könne direkt zu ihm sprechen. Er soll nun so zu ihm sprechen, als ob alles hier und jetzt ge-

schieht. Dann fordert der Therapeut den Patienten auf, auch den Platz seines Vorgesetzten einzunehmen und nun aus der Rolle des Vorgesetzten zu ihm (dem Untergebenen) zu sprechen. Weitere Rollenwechsel folgen. Mit dieser, von der Gestalttherapie übernommenen Technik entsteht ein Dialog, der eine gemeinsame Situation zwischen dem Patienten, dessen vorgestelltem Gegenüber und dem Therapeuten herstellt. Alle drei können unmittelbar zueinander sprechen, von Ich zu Du. Mit diesem Kunstgriff ist es möglich, eine Situation aus der Vergangenheit zu bearbeiten, ohne 'über' sie zu sprechen. Hier kann der Therapeut in einer konkreten Situation unmittelbar am Verhalten seines Gegenübers ansetzen\*.

Während des sich nun abspielenden Dialogs erkennt der Therapeut, mit welchen Ich-Zuständen der Patient reagiert, und das heisst, welche Grundhaltung er einnimmt. Wenn sich der Patient bei der Unterredung mit seinem Vorgesetzten z.B. ständig im Kind-Ich befindet, dabei ein trauriges Gesicht macht und Schweissausbrüche bekommt, dann weiss der Therapeut, dass sich sein Gegenüber psychisch nicht im Hier und Jetzt befindet. Die Auseinandersetzung mit dem Vorgesetzten hat in ihm eine archäopsychische Reaktion ausgelöst: Er 'überträgt' einen ungelösten Konflikt in die gegenwärtige Situation. Der Patient ist mit seinen Gedanken, Gefühlen, Phantasien und Erinnerungen in den Teufelskreis seines Skript-Systems geraten. Die Störungen der dialogischen Grundhaltung haben sich manifestiert. Die Aufgabe des Therapeuten besteht nun darin, sein Gegenüber aus dem Skript-System zu befreien, oder - wie Buber sagt - seinen "Verstecksapparat zu zerschlagen".

Dazu muss der Patient den 'vitalen Zusammenhang' zwischen seinen frühen Gefühlen, Entscheidungen etc. und seinen jetzigen Problemen erkennen. Die Heilung beinhaltet die Auflösung dieses Zusammenhanges, einen Prozess, den Erskine (1974) als "Disconnecting the Rubberband" bezeichnet. Nach Erskine muss der Patient erleb-

---

\* Auch beim "chassidischen Helfen" erfolgt die Einung der Seele am Verhalten in einer konkreten Situation. (Vgl. oben S.82)

nismässig nachvollziehen, wie die in der Kindheit verwurzelten Gefühle und Entscheidungen sein gegenwärtiges Leben beeinflussen.

Dazu wird zunächst die frühe Situation rekonstruiert, so dass der Patient die Gefühle, die er in der ursprünglichen Situation unterdrückt hat, fühlt und ausdrückt. Nun kann er erkennen, welche Entscheidungen er damals getroffen hat. Er realisiert, dass er es war, der sich so entschieden hat. Mit dieser Einsicht ist die Möglichkeit gegeben, dass er sich heute anders entscheidet. Indem er erkennt, wie die frühen Entscheidungen sein Leben beeinflusst haben und immer noch beeinflussen, ist er motiviert, die alten, für ihn ungesunden Entscheidungen durch neue, produktive zu ersetzen.

Diesen therapeutischen Vorgang möchte ich nun an einem klinischen Fallbeispiel (frei übersetzt nach Erskine, 1974) veranschaulichen:

Mitch, ein 25jähriger Mann, kam wegen Schwierigkeiten mit Autoritätspersonen in die Therapie. Er hatte unzählige Konflikte mit der Polizei gehabt und die letzten zwei Jahre im Gefängnis verbracht. In der Therapiesitzung beschwert er sich darüber, dass er die ganze Woche lang deprimiert gewesen sei wegen der Art, wie ihn sein Chef behandelt hätte.

Therapeut: Stelle dir vor, dass dein Chef vor dir steht. Sage ihm was du fühlst.

Mitch: Ich bin wütend. (Dabei verschränkt er die Arme, drückt sie gegen den Magen und zieht die Knie hoch, bis er sich in der Hockeposition befindet)

Therapeut: Es kommt mir vor, als ob dich jemand in den Bauch schlägt. Rede zu dieser Person.

Mitch: (wütend): Ich will dich nicht in meiner Nähe. Ich will nichts mit dir zu tun haben.

Therapeut: Es ist gut, wenn du ihm sagst, was du fühlst.

Mitch: Immer hast du auf mir herumgehackt ... Ich habe weh, weil du mich immer schlägst. (Er fängt an zu weinen und bittet seinen Vater, ihn nicht zu schlagen. Er weint mehrere Minuten lang.)

Therapeut: Sag deinem Vater, er soll aufhören, dich zu schlagen.

Mitch: Schlag mich nicht. Ich will nicht, dass du mich schlägst. Hör auf.

Therapeut: Sag deinem Vater, was du von ihm willst.

Mitch: Ich will, dass du mich liebst. Ich will, dass du mich als Teil der Familie liebst.

Therapeut: Sag deinem Vater, was es für dich bedeutet, wenn er dich schlägt.

Mitch: Wenn du mich schlägst, fühle ich, dass ich innen faul und schlecht bin und dass ich nicht wert bin, geliebt zu werden, weil ich so schlecht bin.

Therapeut: Sag deinem Vater, wie du dein Leben nach dieser Meinung verbracht hast.

Mitch: Ich habe Angst, dass Autoritäten mir so weh tun werden wie du. Ich denke, dass es so sein muss. Deshalb tue ich schlechte Dinge, um bestraft zu werden.

Therapeut: Muss es so sein?

Mitch: Nein, ich mache, dass es so wird.

Therapeut: Sag deinem Vater, welche Entscheidungen du jetzt triffst.

Mitch: Ich bin jetzt erwachsen und du kannst mir nie mehr in den Magen schlagen. Ich werde keine Angst mehr haben und Magenschmerzen bekommen, wenn ich mit meinem Chef zu tun habe. Ich bin o.k.

Therapeut: Wenn du mit einer Autoritätsperson zu tun hast, dann atme tief durch und sage zu dir: "Du bist nicht mein Vater. Ich bin o.k. Du bist o.k."

An diesem Fallbeispiel wird deutlich, wie der Patient seine Skript-Gefühle, -Meinungen und -Entscheidungen zunächst reaktiviert und dann revidiert. Die therapeutische Intervention zielt also auf eine "Neuentscheidung"\* . Damit offenbart sich ein weiterer Berührungspunkt zwischen der Transaktionsanalyse und dem dialogischen Prinzip: Auch Buber versteht die Umkehr als einen Entscheidungsvorgang: "Teschuba, Umkehr - so heisst der Akt der Entscheidung in seiner letzten Steigerung; wenn er die Zäsur eines Menschenlebens mitten im Verlauf einer Existenz bedeutet" (Buber, M., 1916, S.29). Auch die Methode, mit der diese Neuentscheidung herbeigeführt wird, ist rein dialogisch: Therapeut und Patient sprechen nicht 'über' die Situation in der Kindheit, sondern sie versetzen sich in diese Situation hinein. In dieser

---

\* Vgl.: Goulding & Goulding: "Changing Lives through Redecision Therapy" (1979).

Situation sprechen sie direkt miteinander, von Ich zu Du.

Im Dialog der frühen Szene ist eine Neuentscheidung möglich, weil der Therapeut seinem Patienten hier Denk- und Verhaltensmöglichkeiten eröffnen kann, die dem Kind in der ursprünglichen Situation gefehlt haben: In dem beschützenden Setting der therapeutischen Situation erteilt er dem Patienten die "Erlaubnis"\*, seine Gefühle auszudrücken, der Elternfigur entgegenzutreten und seine Wünsche zu befriedigen. Diese Erlaubnis wirkt freilich nur, wenn sie stark genug gegeben wird, um die internalisierte Elternfigur (das Eltern-Ich) des Patienten zu übertönen. Der Therapeut erzielt diese Eindringlichkeit, indem er an seinen Patienten appelliert ("Sag deinem Vater ..."). Der Transaktionsanalytiker benutzt also dieselbe Kommunikationsform wie der Zaddik!\*\* Berne hat sogar ausdrücklich auf die therapeutische Wirkung dieses Kommunikationsstils hingewiesen: "Since the final common pathway of the patient's behavior is determined by voices in his head, this can be changed by getting another voice into his head, that of the therapist" (Berne, 1972, S.369).

Mit dem Appell bereichert der Therapeut seinen Klienten um eine neue Dimension. Er ruft ihm eine Möglichkeit zu, die bis dahin "gar nicht in seinem Bewusstseinsbereich"\*\*\* lag. Es ist dies die Möglichkeit, eigene Wünsche und Bedürfnisse zu erfüllen, ohne zu den neurotischen Kompromissbildungen des Skript-Systems zu greifen. In der reaktivierten Konfrontation mit der Elternfigur ruft er ihn dazu auf, seine eigenen Wünsche durchzusetzen und die getroffenen Entscheidungen und Meinungen zu berichtigen.

Wir sehen, dass der Therapeut sich hier nicht in seinen Klienten 'einfühlt', sondern dass er ihn 'umfasst', denn er "erweitert seine Konkretheit, indem er dem Patienten seine persönliche

---

\* In diesem Zusammenhang spricht der Transaktionsanalytiker von den "three P's of psychotherapy: Permission, Potency and Protection". Vgl. Crossman, 1966 und Berne, 1972, S.371 ff.

\*\* Vgl. oben S.83 ff.

\*\*\* Vgl. Kap. 4.

Perspektive der gemeinsamen Situation mitteilt" (Vgl. oben 93/94). Diese neue Perspektive gibt in vielen Fällen den Ausschlag für die Neuentscheidung: "In order to redecide..., the patient must integrate some new insight into the Child - insight that is sufficiently powerful for the Child to use it as a permission to change" (Goulding & Goulding, 1979, S.202).

Trotz allen zum Teil auch direktiven Massnahmen achtet der Therapeut stets darauf, dass der Klient selbst die Entscheidung trifft. Besonders Steiner (1974, S.186) warnt den Therapeuten davor, seinen Klienten zu 'retten', indem er ihm die Antwort vorwegnimmt. Der wahre Helfer unterscheidet sich vom "Retter" dadurch, dass er nur so weit hilft, "bis du dich allein weiterzuwagen vermagst; er tut nichts statt deiner, was du schon selber zu tun erstarkt bist; er nimmt deiner Seele keinen Kampf ab, den sie selber bestehen muss, um ihr besonderes Werk in der Welt zu verbringen" (Buber, M., 1949, S.21) \*.

So arbeitet der Klient im Laufe seiner Therapie eine Vielzahl derartiger Szenen durch. Mit jeder neuen Entscheidung gibt er eine alte auf. Die archäo- und extereopsychischen Einflüsse, die ihn früher daran gehindert hatten, der Welt im Hier und Jetzt zu begegnen, verlieren allmählich an Bedeutung. Die Heilung vollzieht sich in vielen kleinen Schritten, wovon ein jeder in sich wertvoll ist, denn "jedes Werk, das ich aus geeinter Seele tue, wirkt auf meine Seele zurück, wirkt in die Richtung auf neue und höhere Einung hin, jedes führt mich, wenn auch auf mancherlei Umwegen, zu einer stetigeren Einheit hin, als die ihm vorausgehende war. So gelangt man endlich dahin, wo man sich seiner Seele überlassen kann, weil ihr Mass an Einheit so gross ist, dass sie den Widerspruch wie im Spiel überwindet. Wachsam muss man freilich auch dann sein, aber es ist eine gelassene Wachsamkeit" (Buber, M., 1948, S.26 f.).

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die transaktionsanalyti-

---

\* Vgl. Kap. 4.

sche Therapie die vergangenheitsbezogenen Erfahrungen des Patienten in gegenwärtige Erlebnisse umgestaltet. Dieser - von der Gestalttherapie übernommene - Weg von der Erfahrung zum Erlebnis stellt einen entscheidenden Schritt vom Monolog zum Dialog dar, denn "der Erfahrende hat keinen Anteil an der Welt. Die Erfahrung ist ja 'in ihm' und nicht zwischen ihm und der Welt" (Buber, M., 1923, S.12). Dagegen entsteht beim Erlebnis eine Gegenwart, eine gemeinsame Situation zwischen Patient und Therapeut. In dieser offenbart sich der 'vitale Zusammenhang' des Leidens als etwas, das der Patient aktiv herbeiführt. In der gemeinsamen Situation kann der Therapeut unmittelbar auf die eingeschliffenen Denk-, Fühl- und Handlungsmuster des Patienten einwirken. Der Therapeut "umfasst" hier das ganze Wesen seines Patienten (Denken, Fühlen und Handeln). Er gibt dem Patienten, was dieser braucht, um seinen "Verstecksapparat" zu verlassen und die Gedanken, Gefühle und Handlungen seines Skript-Systems durch gesunde Alternativen zu ersetzen. Der Patient entscheidet sich neu, er kehrt als ganze Person um. In diesem Sinne kann die transaktionsanalytische Therapie als "Heilung aus der Begegnung" verstanden werden.

## 6. ZUSAMMENFASSUNG

Das erste Kapitel liefert eine systematische Einführung in die Philosophie Martin Bubers. Der Grundgedanke seiner Philosophie ist, dass der Mensch sein Sein verwirklicht, indem er mit der Welt in Beziehung tritt. Dabei unterscheidet Buber zwei Arten des In-Beziehung-tretens, die dialogische und die monologische Grundhaltung. Diese beiden Grundhaltungen werden zunächst allgemein dargestellt und dann im Hinblick auf ihre konkreten Erscheinungsformen (Verantwortung, Handlung, Entscheidung, Glauben und Leben mit Schicksal und Freiheit) erörtert.

Im zweiten Kapitel untersuche ich Bubers Verhältnis zur Psychologie. Seine durchwegs ablehnende Haltung zur Tiefenpsychologie wird mit seiner Biographie in Zusammenhang gebracht. Dann wende ich mich dem Inhalt seiner Psychologiekritik zu. Ich gliedere seine verstreut und unsystematisch dargestellten Äußerungen zu diesem Thema in vier Schwerpunkte: Nebst seinen prinzipiellen Einwänden (gegen die psychologische Methode und das psychologische Welt- und Menschenbild) geht es um das Wesen der Schuld, der Religiosität und des Unbewussten. Obwohl Buber das psychologische Verständnis dieser Phänomene heftig angreift, zeige ich hier, dass der dialogische Grundgedanke durchaus nicht immer im Widerspruch zur Tiefenpsychologie stehen muss.

Im dritten Kapitel greife ich die im ersten Kapitel systematisierten Grundgedanken von Bubers Philosophie wieder auf. Sie dienen hier als Grundlage zu einem dialogischen Verständnis des psychisch Kranken: Seelisches Leiden erscheint als Störung der dialogischen Grundhaltung. Ich führe im Einzelnen aus, dass der psychisch Kranke an einer Störung der Verantwortung, der Handlung, der Entscheidung und des Lebens mit Schicksal und Freiheit leidet.

Im vierten Kapitel umreisse ich Bubers Sicht der Psychotherapie. Seine eher abstrakten Äußerungen zu diesem Thema werden durch

Metaüberlegungen zu seinem Gesamtwerk konkretisiert: Ich betrachte seine philosophischen Werke und seine Schriften zum Chassidismus als unteilbares Ganzes, d.h. als Ausdruck des ein und selben Denkens. Indem ich Bubers Portrait des chassidischen Gesprächs mit dem erarbeiteten philosophischen Material verbinde, eröffnet sich eine neue Perspektive: Bubers Vorstellungen von einem dialogisch wirkenden Therapeuten werden sichtbar. Vergleichende Bezüge zur Psychoanalyse werden in diese Betrachtungen einbezogen.

Das fünfte Kapitel bildet den eigentlich praktischen Teil der Arbeit. Es geht darum, die Prinzipien der "Psychotherapie aus Bubers Sicht" (Kap. 4) auf die therapeutische Situation von heute zu übertragen. Mit diesem Ziel weise ich auf die dialogische Ausrichtung verschiedener therapeutischer Methoden hin: Besonders das Denken Erich Fromms steht dem Bubers sehr nahe (beide Autoren waren im Chassidismus verwurzelt!). Ich gehe auch kurz auf die klientenzentrierte Therapie ein und begründe, warum ich diese - im Widerspruch zu ihrem Gründer Carl Rogers - nicht für eine dialogische Therapie im Sinne Bubers halte. Schlussendlich entscheide ich mich für die von Eric Berne gegründete Transaktionsanalyse, um den dialogisch-chassidischen Heilungsansatz ("Psychotherapie aus Bubers Sicht") in die Praxis umzusetzen. Obwohl das dialogische Prinzip und die Transaktionsanalyse aus unterschiedlichen Denktraditionen und Sinnzusammenhängen stammen, lässt sich eine Synthese herstellen, denn Bubers "Philosophie" und Bernes "Technik" ergänzen sich gegenseitig. Freilich ist eine solche Synthese nur möglich, weil hinter den offensichtlichen Unterschieden auch grundlegende theoretische und praktische Uebereinstimmungen aufgezeigt werden können. Diese Uebereinstimmungen stelle ich anhand von drei Schwerpunkten dar. Diese Schwerpunkte bilden die Grundlage für eine "dialogische Psychotherapie":

- Zuerst erarbeite ich eine gemeinsame Perspektive des Ichs. Die beiden Grundhaltungen werden am transaktionsanalytischen Ich-Begriff, den sog. "Ich-Zuständen" aufgezeigt. Jeder Ich-Zustand wird einer der beiden Grundhaltungen zugeordnet. Dadurch entsteht ein dialogisch-psychologisches Ichverständnis.

- Dann erarbeite ich eine dialogisch-psychologische Perspektive des psychischen Leidens, indem ich die transaktionsanalytische "Skripttheorie" mit dem Konzept der fünf "Störungen der dialogischen Grundhaltung" integriere. Dadurch wird sichtbar, dass eine Person, die ihr Leben nach einem in ihrer Kindheit geformten Skript ausrichtet, immer auch unter den fünf Störungen der dialogischen Grundhaltung leidet.
- Abschliessend stelle ich eine dialogisch-psychologische Heilung dar. Ich zeige, wie der Transaktionsanalytiker seinem Patienten hilft, eine "Umkehr" durch "Neuentscheidung" herbeizuführen: In der transaktionsanalytischen Therapie erfolgt eine "Heilung aus der Begegnung" im Sinne Bubers.



## 7. LITERATURVERZEICHNIS

### Anmerkungen:

- 1) Die zuerst angeführten Jahreszahlen verweisen auf das Datum des Ersterscheinens. Die im Text angegebenen Seitenzahlen beziehen sich jedoch auf die verwendete Ausgabe.
- 2) Folgende Abkürzungen werden benutzt:

TAB = Transactional Analysis Bulletin

TAJ = Transactional Analysis Journal

- Adler, A. 1933: Der Sinn des Lebens, Fischer TB Verlag, Frankfurt, 1977.
- Anzenbacher, A. 1965: Die Philosophie Martin Bubers, A. Schendl Verlag, Wien, 1965.
- Barnes, G. 1977: Transactional Analysis after Eric Berne, Harper's College Press, New-York, 1977.
- Ben-Chorin, S. 1978: Zwiesprache mit Martin Buber, Bleicher Verlag, Gerlingen, 1978.
- Berne, E. 1961: Transactional Analysis in Psychotherapy, Ballantine Books, New-York, 1961.
- " 1968: Transcription of Eric Berne in Vienna, IV. International Congress of Group Psychotherapy, TAJ III, Jan. 1973, S.63-72.
- " 1970: Spiele der Erwachsenen, Rowohlt TB, Reinbek b. Hamburg, 1970.
- " 1972: What do you say after you say hello?, Grove Press, New-York, 1972.
- Binswanger, L. 1947: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, A. Franke Verlag, Bern, Bd.II.
- Bloch J. 1977: Die Aporie des Du, Lambert Schneider, Heidelberg, 1977.
- Buber, M. 1909: Die Lehre vom Tao, in: Buber 1953.
- " 1916: Vom Geist des Judentums, Kurt Wolff Verlag, Leipzig, 1916.
- " 1918: Mein Weg zum Chassidismus, in: Buber, M. 1953, S.179-196.
- " 1919: Der heilige Weg, Rütten & Loening, 4-13 Td, 1920.

- Buber, M. 1922: Religion als Gegenwart, in: Horwitz, R., 1978, S.43-152.
- " 1923: Ich und Du, Lambert Schneider, Heidelberg, 8. Aufl., 1974.
- " 1923a: Von der Verseelung der Welt, in: Buber, M., 1966.
- " 1928: Biblisches Führertum, in: Buber, M., 1953.
- " 1929: Der Glaube des Judentums, in: Buber, M., 1933, S.29-50.
- " 1930: Das Judentum und die neue Weltfrage, in: Buber, M., 1933.
- " 1930a: Die Brennpunkte der jüdischen Seele, Radiorede, in: Buber, M., 1933.
- " 1932: Zwiesprache, in: Buber, M., 1954, S.139-198.
- " 1933: Kampf um Israel, Reden und Schriften (1921-1932), Schocken Verlag Berlin.
- " 1933a: Das Erste, in: Buber, M., 1936.
- " 1934: Die Lehre und die Tat, in: Buber, M., 1936.
- " 1936: Die Stunde und die Erkenntnis, Reden und Aufsätze 1933-35, Schocken Verlag, Berlin 1936.
- " 1937: Die Vorurteile der Jugend, in: Buber, M., 1953.
- " 1943: Das Problem des Menschen, Lambert Schneider, Heidelberg, 3.Aufl., 1965.
- " 1948: Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre, Lambert Schneider, Heidelberg, 6.Aufl., 1972.
- " 1948a: Moses, Gregor Müller Verlag, Zürich, 1948.
- " 1949: Die Erzählungen der Chassidim, Manesse Verlag, Zürich.
- " 1951: Urdistanz und Beziehung, Lambert Schneider, Heidelberg, 3. Aufl., 1965.
- " 1951a: Heilung aus der Begegnung, in: Buber, M., 1966, S.139-146.
- " 1952: Bilder von Gut und Böse, Lambert Schneider, Heidelberg, 3. Aufl., 1964.

- Buber, M.      1952a: Religion und modernes Denken, in: Merkur, Deutsche Zeitschrift f. Europ. Denken, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, 2, Febr. 1952, S.101-120.
- "      1952b: Religion und Psychologie, in: Merkur, Deutsche Zeitschrift f. Europ. Denken, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, 5, Mai 1952, S.474 ff.
- "      1952c: Die chassidische Botschaft, Lambert Schneider, Heidelberg, 1952.
- "      1953: Hinweise, gesammelte Essays 1909-53, Manesse Verlag, Zürich, 1953.
- "      1953a: Elemente des Zwischenmenschlichen, in: Buber, M., 1954, S.271-98.
- "      1953b: Reden über Erziehung, Lambert Schneider, Heidelberg, 9.Aufl., 1969.
- "      1954: (Schriften über) Das dialogische Prinzip, Lambert Schneider, Heidelberg, 3. Aufl., 1973.
- "      1957: Das Unbewusste, Notizen von einem Seminar an der School of Psychiatry in Washington, in: Buber, M., 1966, S.158-99.
- "      1958: Schuld und Schuldgefühle, Lambert Schneider, Heidelberg, 1958.
- "      1960: Begegnung, autobiographische Fragmente, Lambert Schneider, Heidelberg, 3. verbesserte Aufl., 1978.
- "      1961: Der Chassidismus und die Krise des abendländischen Menschen, in: Schultz, H.J., Juden, Christen, Deutsche, Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1961, S.83-94.
- "      1962: Logos, zwei Reden (Das Wort das gesprochen wird und Dem Gemeinschaftlichen folgen), Lambert Schneider, Heidelberg, 1962.
- "      1966: Nachlese, Lambert Schneider, Heidelberg, 1966.
- Catanne, M.      1961: A bibliography of Martin Buber's Works, Mosad Bialik, Jerusalem.
- Crossman, P.      1966: Permission and Protection, TAB, 5, July 1966.
- Dusay, J.M.      1977: Egograms, Bantam Books, New-York, 1977.

- Encyclopedia Judaica, Keter Publishing House, Jerusalem, Israel, 1972.
- English, F. 1976: Selected Articles (2nd Ed.), Eastern Institute for T.A. and Gestalt, Philadelphia, 1976.
- Erskine, R.G. 1974: Disconnecting Rubberbands, TAJ, IV: 1, January 1974.
- " 1975: The ABC's of Effective Psychotherapy, TAJ, 5, April 1975, S.163-165.
- " 1980: Script Cure: Behavioral, Intrapsychic and Physiological, TAJ, 10, No.2, Apr. 80.
- " 1980a: Different Models of Ego States, Vortrag im Juni 1980 am Advanced TA Training and Pre Exam Workshop in Paris.
- Erskine, R.G. & Zalcman, M. 1979: The Racket-System, TAJ, 9, No.1, Jan.1979.
- Farber, L. 1963: Martin Buber und die Psychotherapie, in: Schilpp, P.A. & Friedmann, M. (Hrsg.): Martin Buber, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, S.508-31.
- Freud, A. 1936: Das Ich und die Abwehrmechanismen, Kindler Verlag, München, 11. Aufl., 1978.
- Freud, S. 1900: Die Traumdeutung, in: Freud, S., 1975, Bd.II.
- " 1905: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: Freud, S., 1975, Bd.V.
- " 1910: Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie, in: Freud, S., 1975, Erg. Bd., S.123-32.
- " 1912: Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung, in: Freud, S., 1975, Erg.Bd., S.169-80.
- " 1914: Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten, in: Freud, S., 1975, Erg.Bd., S.205-16.
- " 1917: Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre, in: Freud, S., 1975, Bd.III, S.175-92.
- " 1920: Jenseits des Lustprinzips, in: Freud, S., 1975, Bd.III.
- " 1926: Hemmung, Symptom und Angst, in: Freud, S., 1975, Bd.IV, S.227-310.

- Freud, S. 1975: Sigmund Freud Studienausgabe, S.Fischer Verlag, Frankfurt, 11 Bände.
- Fromm, E. 1942: The Fear of Freedom, Routledge & Kegan Ltd., London, 1975.
- " 1949: Man for Himself, Routledge Paperback, London, 1971.
- " 1950: Psychoanalysis of Religion, Bantam Books, New-York, 1972.
- " 1956: The Sane Society, Routledge Paperbacks, London, 1968.
- Funk, R. 1978: Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, 1978.
- Goes, A. 1978: Ich habe keine Lehre, zum 100. Geburtstag Martin Bubers, Stuttgarter Zeitung vom 4.12.1978.
- Goulding, M. & Goulding, R. 1979: Changing Lives Through Redecision Therapy, Brunner/Mazel, New-York, 1979.
- Harris, T. 1975: Ich bin O.K. Du bist O.K., Rowohlt TB Verlag, Reinbek b. Hamburg, 1975.
- Hodes, A. 1975: Encounter with Martin Buber, Penguin Books, London, 1975.
- Horwitz, R. 1978: Buber's Way to I and Thou, An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures 'Religion als Gegenwart', Lambert Schneider, Heidelberg, 1978.
- Jones, E. 1960: Das Leben und Werk von Sigmund Freud, Verlag Hans Huber, Bern, 2.Aufl., 1978.
- Jung, C.G. 1952: Religion und Psychotherapie, in: Merkur, Deutsche Zeitschrift f. Europ. Denken, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, S.467-73.
- Karpman, S. 1968: Fairy Tales and Script Drama Analysis, TAB, 7, No.26, April 68, S.39-44.
- Kiernan, T. 1978: Psychotherapie. Fischer TB, Frankfurt.
- Kohn, H. 1930: Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Verlag Jakob Hegner, Hellerau, 1930.

- Kuijt, J. 1980: Differentiation of the Adult Ego State, in: TAJ, 10, no.3, July 1980.
- Laing, R.D. 1959: The Divided Self. Penguin Books, London.
- Laplanche, J. & Pontalis, J.B. 1972: Das Vokabular der Psychoanalyse, 2 Bde., Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- Levin-Goldschmidt, H. 1966: Abschied von Martin Buber, Jakob Hegner Verlag, Köln, 1966.
- " 1977: Martin Bubers Leben und Lebenswerk. In: Eckert, W.P. et al.: Martin Bubers Ringen um Wirklichkeit, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1977.
- Mc Guire, W.J. 1969: The Nature of Attitudes and Attitude Change. In: Lindzey, Gardner & Aronson (Eds.), The Handbook of Social Psychology, 3, 2nd ed., Addison-Wesley, Reading, Mass., S.136-314.
- Mendes-Flohr, P. 1979: Von der Mystik zum Dialog, Athenäum Verlag, Königstein i.Taunus.
- Michel, W. 1926: Martin Buber: Sein Gang in die Wirklichkeit. Rütten & Loening, Frankfurt, 1926.
- Paquet, A. 1922: Martin Buber. In: Krojanker, G. (Hrsg.): Juden in der deutschen Literatur. Welt-Verlag, Berlin, 1922, S.165-78.
- Reddington, M. & Pearce, I. 1980: Spiritual Development: A new Dimension for TA. In: The Script, International Transactional Association Publ., San Francisco, Vol. X, No.10, December 1980.
- Riemann, F. 1961: Die Grundformen der Angst. Reinhardt Verlag, München, 8.Aufl., 1973.
- Rogers, C. 1961: Die Entwicklung der Persönlichkeit, Klett Verlag, Stuttgart, 1976.
- " 1973: Client-Centered Therapy, Constable & Co. Ltd., London, 1973.
- Rogoll, R. 1976: Nimm' dich wie du bist. Eine Einführung in die Transaktionsanalyse. Herder Verlag, Freiburg i.Br., 1976.
- Rosenhan, D.L. 1973: On Being Sane in Insane Places, Science, 179 (4070), S.250-58.

- Sborowitz, A. 1955: Beziehung und Bestimmung. Die Lehren von Martin Buber und C.G. Jung in ihrem Verhältnis zueinander, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Schaefer, G. 1966: Martin Buber - Hebräischer Humanismus, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- " (Hrsg.) 1972: Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, 3 Bde., Lambert Schneider, Heidelberg.
- Scharfetter, C. 1976: Allgemeine Psychopathologie, Georg Thieme Verlag, Stuttgart.
- Schiff, J.L.  
et al. 1975: Transactional Analysis, Treatment of Psychosis, Cathexis Reader, Harper & Row, New-York, 1975.
- Schlegel, L. 1979: Grundriss der Tiefenpsychologie, Bd. 5, Uni-Taschenbuch 870, Franke Verlag, München, 1979.
- Schultz-Hencke,  
H. 1940: Der gehemmte Mensch, Georg Thieme Verlag, Stuttgart, 3.Aufl., 1969.
- Seiffert, J.E. 1963: Das Erzieherische an Martin Bubers Anekdoten, Kyoto Univ. Japan.
- Smith, P.C. 1966: Das Sein des Du. Bubers Philosophie im Lichte des Heideggerschen Denkens und das Sein. Unveröff. Diss. an der Karl-Ruprecht Univ., Heidelberg.
- Smith, R.C. 1961: A Critical Analysis of Religious and Philosophic Issues between Buber and Jung, unveröff. Diss., Temple Univ., USA.
- Steiner, C. 1974: Scripts People Live, Grove Press, New-York, 1974.
- Trüb, H. 1951: Heilung an der Begegnung, Klett Verlag, Stuttgart.
- v. Uslar, D. 1969: Die Wirklichkeit des Psychischen. Neske Verlag, Pfullingen.
- Wachinger, L. 1977: Martin Buber und Sigmund Freud, in: Eckert, W.P. et al., 'Bubers Ringen um die Wirklichkeit', Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart.

- Watzlawick, P.,  
Beavin, J.H. &  
Jackson, D.D. 1969: Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen,  
Paradoxien. Verlag Hans Huber, Bern.
- Wehr, G. 1968: Martin Buber, Rowohlt Verlag, Reinbek  
b. Hamburg.
- " 1978: Der Chassidismus, Aurum Verlag, Freiburg  
i.Br.
- Woolams, S. &  
Brown, M. 1978: Transactional Analysis, Huron Valley In-  
stitute, Cexter, Michigan.
- Wyss, D. 1977: Die tiefenpsychologischen Schulen von den  
Anfängen bis zur Gegenwart, Vandenhoeck &  
Ruprecht, 5. erw. Aufl.
- Zink, W. (Hrsg.) 1978: Martin Buber, Hohwacht Verlag, Bonn.

## LEBENS LAUF

Ich wurde am 16. September 1952 in München geboren. Von 1959 bis 1963 besuchte ich die Volksschule in Stuttgart und dann bis 1967 das humanistische "Dillmann-Gymnasium", ebenfalls in Stuttgart.

Im Herbst 1967 wechselte ich auf eine englische Internatsschule über, das "Carmel College" in Wallingford, Berkshire. Dort blieb ich vier Jahre lang bis zum "General Certificate of Education" (Matura) im Sommer 1971. Im Oktober 1971 zog ich nach Zürich, wo ich seitdem wohne.

Zuerst studierte ich zwei Semester lang Jura. Dann trat ich in die Philosophische Fakultät I der Universität Zürich ein. Im Mai 1978 legte ich dort das Lizentiat ab. Meine Diplomarbeit schrieb ich im Bereich der Angewandten Psychologie: Sie bestand aus einer empirischen Untersuchung über den Einfluss des Vorgesetztenverhaltens auf Arbeitszufriedenheit und Leistungseinsatz. Im Bereich des zweiten Hauptfachs (Anthropologische Psychologie) interessierte ich mich hauptsächlich für Tiefenpsychologie und humanistische Psychologie. Mein erstes Nebenfach war Sozialpsychologie: Hier beschäftigte ich mich vorrangig mit dem Phänomen des sozialen Vorurteils. Im zweiten Nebenfach studierte ich Pädagogik.

Bald nach Abschluss des Lizentiats begann ich meine Doktorarbeit. Neben dieser absolviere ich auch eine therapeutische Ausbildung zum Transaktionsanalytiker.

Seit April 1980 bin ich mit Silvie, geb. Engelhardt, verheiratet.





